الدكتور عبد الفتاح لاشين

كلية البنات الإسلامية – جامعة الأزهر

# بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار

## وأثره في الدراسات البلاغية

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

مطبعة دار القرآن
ميدان الأزهر الشريف
ت ٩٠٢٣٨٢ - ٩٠١١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين ، الرحمن الرَّحيم ، مالك يوم الدِّين ، إياكَ نعبد وإياكَ نستعين ، اهدنا الصراط المستَقيم ، صرَاط الَّذين أنعمتَ عليهم غير المغضُوب عليهم ولا الضالِّين .

أما بعد :

فقد كان موضوع بحثى :

## بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبد الجبار وأثره فى الدراسات البلاغية

وقد نوقش فى كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر — فى صبيحة يوم الخميس ١٧ من رجب ١٣٩٣ هـ ، الموافق ١٦ أغسطس ١٩٧٣ م ، ونال درجة العالمية « الدكتوراه » بمرتبة الشرف الأولى ، وكانت لجنة المناقشة مكونة من الأستاذ الدكتور أحمد إبراهيم موسى « مشرفا » وعضوية الأستاذ الدكتور كامل الخولى والأستاذ الدكتور أحمد الحوفى .

وقد أتيحت الفرصة لأقدمه بين يدى القراء كما قدمته إلى لجنة المناقشة قبل ثلاثة أعوام ، ولم أشأ أن أتناوله بالتعديل إيمانا منى بأنه يمثل فترة من حياتى الفكرية والعقلية .

وأملى أن يجد القارئُ فيه بغيته وأن يقع منه موقعا حسنا ، فإن كان ذلك فهو المنية والأمل ، وإن كان دون ذلك فما أردت إلا الإصلاح ما استطعت ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .


عبد الفتاح لاشين

دكتوراه فى البلاغة بمرتبة الشرف الأولى

ومدرس بكلية البنات الاسلامية جامعة الأزهر

# مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيد البلغاء، وأشرف الفصحاء ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ، ومن تبعهم بإحسان.

أما بعـــد :

فقد أخذت البلاغة العربية تحظى باهتمام كبير فى الدراسات الجامعية ، وكان للجامعات العربية وجامعة الأزهر فى مقدمتها أثر فى إزدهار الحياة العلمية والأدبية والبلاغية ، وقد أخرجت رجالا كان لهم فضل التوجيه ، وشرف الإرشاد ، وفخر إنارة السبيل ، وكان إيمان هؤلاء الرجال عظيما فى بعث حركة فكرية فيها أصالة التفكير الإسلامى ، وإحياء التراث العربى والميراث الثقافى ، فعكف المتخصصون يحيون ما اندرس من قديم مشرق ومن تراث وضاء ، واستطاع هؤلاء أن يخرجوا كتبا ترسم الطريق للدراسات البلاغية والنقدية ، فكانت دراسات وبحوث عن الجاحظ ، وابن المعتز ، وقدامة ، وأبى هلال ، وابن سنان ، وابن رشيق ، والزملكانى ، وابن أبى الإصبع ، وغيرهم من أعلام المدرسة الأدبية والنقدية ، وبقيت بلاغة الفلاسفة وأهل الكلام تنتظر من يقوم بعبء دراسته وفحصه وعرضه ، ولم تظهر فيه — حتى الآن — إلا دراسات قليلة عن عبد القاهر ، والزمخشرى ، والسكاكى .

ومع أن المتكلمين من أوائل من تحدثوا عن البلاغة العربية فوضعوا التعريفات الخاصة بها وضربوا الأمثلة الجيدة للأسلوب البليغ ، وأكثروا من الموازنة بين التعبير الجيد والتعبير الردىء نثرا وشعرا ، وكان القرآن يمدهم بأبلغ الأمثلة وأرفعها ، لأنه الكتاب المعجز المبين ، وهم ما اندفعوا إلى الحديث عن البلاغة إلا ليظهروا فى الناس خصائص إعجازه، وليكشفوا

من نوره ماتعامت عنه بعض العيون المريضة ، وقد تركوا الحقل الأدبى والبلاغى ثَـرَاءً خصبا ، وهم بعد قوم مقاول أهل فصاحة ولسن ، وجدل وحجاج ، يمتازون بضبط الفكرة وتسلسلها وتقليبها على شتى الوجوه ، وكان المعتزلة منهم أحرص الناس على اتباع المنطق واتخاذ البرهان فى تفنيد الحجج وإزالة الشبهات ، وقد أوتوا حرية فى تفسير القول وتوجيهه حتى وصفهم رجال الاشتشراق بأنهم أحرار الاسلام ، فأخصبوا الفكر، ووجهوا التعبير وفجروا فى البيان ينابيع دافقة أخذت عيونها تجيش وتفيض، حتى أصبحت روافد صافية يردها الدارسون ناهلين .

ولما شاءت إرادة الله تعالى أن ننقب ونبحث فى الدراسات البلاغية والنقدية ، أمعنا النظر ، وأجلنا الطرف ، فوجدنا كثيرا من الدراسات فى بلاغة العرب الأدباء ، ولم نجد إلا بحوثا قليلة فى بلاغة أهل الكلام والفلسفة . فأيقنت ألا نهوض للبلاغة والنقد مالم تدرس الجوانب كلها ، وتمحص كل الاتجاهات المختلفة ، وأن المجدد ، والباحث فى البلاغة العربية لن يقدر أن يثبت أقدامه فى خضم الحياة البلاغية مالم يتقن القديم بحثا ، ويقتله درسا وفحصا ، وينفذ إلى أعماقه وأغواره .

ولما كانت المكتبة العربية والداسات القرآنية والبلاغية ، تفتقد البحث عن جهود أهل الكلام والمعتزلة منهم فى البلاغة والإعجاز ، وكانت حاجتها إلى ذلك جِـدَّ عظيمة ، لاسيما وأن البحوث التى تناولت الشخصيات الكلامية وجهودها فى البلاغة والإعجاز تناولتها وهى فى عصورها المتأخرة ، فى القرن الخامس وما بعده والبلاغة حين ذلك كالثمرة التى حان قطافها ، والجنى الذى اكتمل نضجه ، فالذين تناولوا مثلا عبد القاهر ، والزمخشرى ، والسكاكى تناولوه والبلاغة قد تم نموها أو كادت ، فاتضحت التقسيمات ، وظهرت التعريفات ، وتعددت التصنيفات والفروع .

ولم يتناول أحد من الباحثين قدماء الشيوخ من المعتزلة الذين لهم قدم راسخة فى البلاغة والإعجاز قبل قيامها على قدم وساق . وأقفرت المكتبة العربية من أمثال هذه الدراسة التى تبين جهدهم فى البلاغة وهى فى مرحلة حبوها ، وطور صباها .

ومن هنا رأينا — على الرغم من وعورة الطريق وصعوبة المسلك — أن نبدأ بإمام المدرسة الكلامية وشيخ المعتزلة فى عصره ، وصاحب أول أثر قديم تناول آثارهم وجمع مقولاتهم ، ألا وهو : « قاضى القضاة عبد الجبار » الذى عاش فى بيئة خراسان الأعجمية ، وبلاد الحركات الاعتزالية ، والدائرة الواسعة لأهل الكلام .

هذه الشخصية المغمورة التى غمرها طوفان النسيان ، وطمرتها عاديات الزمن ، فلم تظفر بما يليق بها من بحث وتعليق ، تلك الشخصية التى ساعد على نسيانها علماء تسلقوا على أكتافه ، وبلغوا ما أرادوا من الشهرة بالنقل عنه ، ومع ذلك لم ينوهوا بشأنه ، أو يذكروه بفضل وإحسان ، بل تناسوه حتى وكأنه لم يكن شيئاً مذكورا .

ولولا ما أتيح لأهل المعرفة ومحبى الثقافة فى العصر الحديث ، وفى الخمسينات من هذا القرن من العثور على بعض مخطوطاته فى بلاد اليمن ، وانكباب العلماء على تحقيقها لبقى القاضى عبد الجبار نسيا منسيا .

وقد ظهر من كتب القاضى عبد الجبار لأول مرة بعد غياب دام أكثر من ألف عام وهى مدفونة فى بلاد اليمن حتى أذن الله لها أن تبعث فكان منها :

« متشابه القرآن » وطبع محققا سنة ١٩٦٦ م ، و« المغنى » الجزء السادس عشر الخاص بإعجاز القرآن وطبع محققا سنة ١٩٦٠ م وظهر قبلهما « تنزيه القرآن عن المطاعن » سنة ١٩٢٩ م .

وكان لظهور تلك الآثار هزة وطرب فى الوسط العلمى — لأن موضوعها هو الآيات القرآنية التى هى مثار الجدل بين المعتزلة وخصومهم — فأقبل عليها الباحثون والفاحصون ، وشدت اهتمامى ، فعكفت عليها ، فوجدت فيها بحوثا فى البلاغة والإعجاز ، تستوجب من يتوفر على دراستها ويتفرغ لفحصها .

فقد وجد القاضى عبد الجبار أنه قد وجهت للقرآن مطاعن قذف بها الزنادقة وأرباب المرض من منتحلى الثقافة والعلم ، فلبسوا على العامة بما يزعمونه من التناقض ووقوع اللحن ، وعدم التوافق بين الشرط والجزاء ، والذهاب بالمجاز والكناية إلى معان حقيقية لا يشهد لها السياق . ثم الوقوف عند المتشابه والإصرار على إبقائه على حقيقته ، وما جاء مكررا من المعانى مما يحسبون أن القرآن فى ذلك كله قد خرج على الأسلوب العربى فيه ، وهى أراجيف نجد صداها لدى البعيدين عن أسرار البيان ودقائق البلاغة التى يعرفها الأصلاء من العرب عن طبع خالص ، فجرت ألسنتهم شعرا ونثرا بمثل ما جرى به القرآن فى منحاه التعبيرى ، وإن ارتفع القرآن بمستواه البيانى إلى أفق لا تشرئب إليه الأعناق

فكان من همّ القاضى عبد الجبار أن يثبت أن الأسلوب القرآنى يطرد مع النسق البيانى لدى العرب ، إيجازا ، وحذفا ، وتشبيها ، ومجازا ، وكناية ، وتقديما وتأخيرا ، وأن ما يرجف به المرجفون لغو لا يقره من درس مذاهب العرب فى القول ، ومناحيها فى البيان .

وخرجت من ذلك كله وأنا بسبيل اختيار موضوع الرسالة :

**بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبد الجبار**

**وأثره فى الدراسات البلاغية**

ويمكن تلخيص الأسباب التى دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فيما يأتى :

أولا : حاجة المكتبة العربية إلى الحديث عن جهود أئمة الكلام

وبخاصة المعتزلة فى الدراسات البلاغية والقرآنية ومذاهبهم فى الإعجاز — فى نشأتها الأولى ومراحل طفولتها — لا سيما وأن البحوث التى تمت حتى الآن كانت مقصورة على العلماء الذين تأخروا فى الزمن كعبد القاهر، والزمخشرى، والسكاكى، الذين قطفوا ثمرة غيرهم وجهود من سبقهم، ولم تتناول الخطوات البدائية التى تعثرت حينا ووقفت حينا آخر.

فالبحث بهذا يعد أول دراسة لعلم من أعلام البلاغة والإعجاز المغمورين، كما أنه يعد لأول مرة عرضا أمينا لتفسير المعتزلة وتوجيهاتهم من أصولهم أنفسهم بعد الظلامة التى ركبتهم قرونا متطاولة كانت آراؤهم تؤخذ من كتب خصومهم.

ثانيا: إذا بتلك الدراسة نضع يدنا على الصلة بين بلاغة القاضى عبد الجبار وبين المدرسة التى تأثرت به بالغ التأثير وأخذت منه ونقلت عنه وعلى الرغم من ذلك تناسته وساعدت على إغفاله وإهماله، ومن هؤلاء: الشريف المرتضى، وعبد القاهر، والزمخشرى، وهذا يوجب على أهل العلم إعادة النظر فى تقويم تلك الشخصيات من جديد.

هذا مع رغبة أساتذتنا دفعتنا إلى اختيار الموضوع والمضى فيه علنا نستطيع أن نرفع عن هذه الشخصية ما أصابها من ضيم، وما نزل بها من حيف؛ وننفض عنها غبار عشرة قرون مضت، فعشت معها رحلة طويلة ممتعة — وإن تكن شاقة — وسرنا فى الطريق الطويل نتعثر حينا، ويلوح لنا بصيص الأمل أحيانا، حتى قدر لنا أن نخرج أخيرا بهذا البحث الذى نرجو أن ينال رضا الدارسين والباحثين.

أما العقبات التى صادفتنا فى البحث فلا يجمل التحدث عنها لأنه ما من باحث مر بهذا الطور من الدراسة إلا ولقى الكثير من عنت البحث، ومشقة الحصول على المراجع العلمية — وبخاصة إذا كانت مخطوطة

أو مصورة كما فى هذا البحث — كالابد أن يتجشم التعب ويتعود السهر .. وكل ذلك يهون فى سبيل الجمع والتحصيل،وعند الصباح يحمد القوم السُّرى.

وقد سلكت فى هذا البحث التجرد عن التعصب للقاضى أو للمعتزلة أو عليهم ، ولم أذكر آراءهم مشفوعة بمحاولة التحسين أو التقبيح ، وليس فى تاريخ الإسلام فرقة واحدة تستطيع أن تزعم لنفسها حق فهم العقيدة الإسلامية على الوجه الأكمل ، حتى يكون كل من خالفها فى شىء ضالا ومبتدعا أو من أهل الزيغ والأهواء ، ولا تخلو فرقة واحدة من الغلو فى جانب والتفريط فى جانب آخر ، ولكن تركيز كل منها على جانب بعينه ، يعيننا اليوم على فهم أدق وأعمق لجوانب العقيدة الإسلامية ، وتصور الإسلام الكامل .

مصادر البحث :

أما مصادر البحث فكانت كثيرة ويمكن حصرها فى ثلاثة أضرب :

أولا : كتب التاريخ والثقافة العامة وقد استفدنا منها فى تصوير تاريخ البلاغة قبل القاضى ، وفى حياته وآثاره ، وقد أفدنا من هذه الكتب فوائد عظيمة — وإن كانت المعلومات فيها مبعثرة تحتاج إلى جهد فى استخراجها وتنسيقها وعرضها عرضا مقبولا .

ثانيا : كتب الفلسفة وعلوم أهل الكلام — وبخاصة المعتزلة — وقد ساعدتنا على معرفة حقيقة المعتزلة ومبادئهم الفكرية التى بنى عليها القاضى تأويلاته وتوجيهاته البلاغية .

ثالثا : كتب البلاغة والنقد وتضم كثيرا من كتب البلاغة والنقد العربية وقد استفدنا منها فى رسم هيكل البحث ووضع خطوطه العامة ، وكان فوق ذلك كله فضل الموازنة والتوجيه .

وكانت مادة البحث الأساسية تستقى أصولها من كتب القاضى :

« متشابه القرآن » ، وتنزيه القرآن عن المطاعن، والمغنى « الجزء السادس عشر فى إعجاز القرآن » ، وهـــذه الكتب هى التى وجهت البحث وأخرجته هذا الإخراج .

ومهما يكن من شىء فقد كان لكل كتاب أثبتناه فائدة عظيمة ، وأثر واضح فى استكمال البحث وإتمام الدراسة .

ويقع البحث فى : تمهيد ، وأربعة أبواب ، وخاتمة .

فتكلمت فى « التمهيد » عن :

## البلاغة قبل القاضى عبد الجبار

وفيه تابعناها منذ نشأتها فى الجاهلية الأولى حتى نهاية القرن الرابع .

والباب الأول فى :

## القاضى عبد الجبار وآثاره

وهو فصلان :

الأول : عن حياة القاضى ، ونسبته ، وعصره ، وعلمه ، وعلاقته بالصاحب بن عباد وزير بنى بويه الذى استدعاه ليتولى منصب قاضى القضاة .

والثانى : فى آثاره ومنهجه فى التفسير والتأويل، وموقف المفكرين منه .

والباب الثانى فى :

## بلاغة القرآن فى تأويلات القاضى عبد الجبار

وهو خمسة فصول :

الأول فى : « المعتزلة ومبادئهم الفكرية التى بنى عليها القاضى تأويله » .

والثانى فى : علوم البلاغة الثلاثة وأنها كانت إلى عهد عبد الجبار لم يكن لها هذا التقسيم المعروف .

والثالث فى : بحوث علم المعانى عند عبد الجبار .

والرابع فى : بحوث علم البيان عند عبد الجبار .

والخامس فى : بحوث علم البديع عند عبد الجبار.

والباب الثالث فى:

## قضية الإعجاز القرآنى

وتناولت فيه علماء الإعجاز قبل القاضى ثم بيان قضية الإعجاز عنده .

والباب الرابع فى :

## مدرسة عبد الجبار البلاغية

وجعلت من هذه المدرسة :

(١) الإمام عبد القاهر (٢) الشريف الرضى (٣) الشريف المرتضى

(٤) الحاكم الجشمى (٥) الزمخشرى (٦) الفخر الرازى .

وفى خاتمة البحث . انتهيت إلى أن القاضى عبد الجبار فى مباحث علم المعانى كان مسبوقا ببعضها وفى بعضها الآخر كان رائدا ، أما فى علم البيان فقد كان له السبق فى بعض مباحث علم البيان مما يعد فيه رائدا .

ففى صور التشبيه التى أوردها صور فيها الطرفين ، ووجه الشبه ، والغرض ، وبعض الشروط التى يحسن بها التشبيه ، وحلل كثيرا من الصور التى عرفت بعد بالاستعارة التمثيلية ، والاستعارة فى الحرف ، والتهكمية والمجاز العقلى ، والمجاز المرسل ، والكناية ، وبعضا من صور البديع .

وفى مجال الإعجاز القرآنى ظهر فضله على نظرية النظم عند عبد القاهر .

وبعد ـ فهذه هى خطة البحث ومنهجه وهو منهج أملته علينا طبيعة الموضوع.

وأرجو بهذا البحث أن أكون قد جليت هذه الشخصية ، وأزلت عنها غشاوة عشرة قرون أو تزيد ، وما كان له من فضل فى حقل البلاغة والبيان ، كما آمل أن ينال بحثى هذا رضا الدارسين والقبول من الباحثين .

# تمهيد

## البلاغة قبل القاضي عبد الجبار

١ — البلاغة والنقد قبل نزول القرآن.

٢ — أثر القرآن في البلاغة.

٣ — النهضة النقدية والبلاغة قامت على دعائم :

(ا) الكتاب والشعراء أمثال ( ابن المقفع وبشار ).

(ب) النحويون واللغويون أمثال ( سيبويه ، أبو عبيده . الفراء ، المبرد ).

(ج) المتكلمون أمثال ( الجاحظ ، ابن قتيبة ).

(د) النقاد أمثال ( ابن المعتز ، ابن طبا طبا ، قدامة بن جعفر ، أبو هلال العسكرى ).

## البلاغة قبل القاضى عبد الجبار

### ١ — البلاغة والنقد قبل نزول القرآن :

نشأت مباحث البلاغة والنقد عند العرب جنبا إلى جنب ، وكانت نشأتها ساذجة وتتمثل بذور البحث النقدى فى الأحكام التى كان الشعراء وغيرهم يصدرونها ، كما فى قصة علقمة الفحل وامرىء القيس واحتكامهما إلى زوجته لتقرر أيهما أحسن تصويراً لفرسه ففضلت قول علقمة :

فأدركهُنَّ ثانياً من عنانه  يمر كغيثٍ رائحٍ متحلّبِ

على قول زوجها .

فللسوْط ألهوبٌ وللساق درّةٌ  وللزجْر منه وقع أهوج منعبِ

وقالت لزوجها : « فرسه أجود من فرسك ، فأنت زجرت ، وحركت ساقيك ، وضربت بسوطك ، أما هو فأدرك فرسه ثانيا من عنانه لم يضربه بسوط ولم يتعبه »(١) .

وقصة النابغة الذبيانى الذى كانت تضرب له قبة فى سوق عكاظ ليقول فى الناس قولته التى ترفع وتخفض ، وما قصة الخنساء ، وحسان بن ثابت إلا دليل ذلك ، حينما أنشدت النابغة قولها :

فإنّ صخراً لتأتمُّ الهداةُ به  كأنه علمٌ فى رأسه نارُ

وتعجب النابغة به ، فيغيظ هذا الإعجاب حساناً ، ويتحدى النابغة وأباه والخنساء أن يأتوا بمثل قوله :

لنا الجفناتُ الغرُّ يلمعنَ فى الضحى  وأسيافنا يقطرْنَ من نجدة دَما

ولدْنا بنى العنقاء وابنىْ محرِّقٍ  فأكرم بنا خالا وأكرمْ بنَا ابنما

---

(١) تذوق الأدب طرقه ووسائله ص ٢١٩ .

فقال له النابغة : إنك لشاعر لولا أنك أقللت عدد جفانك ، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك . وفى رواية أخرى . فقال له : إنك قلت الجفنات فقللت العدد ولو قلت : الجفان لكان أكثر ، وقلت : يلمعن بالضحى . ولو قلت : يبرقن بالدجى لكان أبلغ فى المديح لأن الضيف بالليل أكثر طروقا ، وقلت : يقطرن من نجدة دما . فدللت على قلة القتل ، ولو قلت : يجرين لكان أكثر . وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك فقام حسان منكسراً منقطعاً[1] .

وأسواق العرب التى كان الناس يجتمعون فيها فيلقى الشعراء شعرهم والخطباء خطبهم وينقد بعضهم بعضا ، وليست هذه وغيرها إلا بداية حسنة للنقد والبلاغة وبذوراً طيبة أثمرت قواعد وأصولا بعد قرنين من الزمان .

وقد ظهر كثير من الأنواع البلاغية فى الشعر الجاهلى قبل تدوين البلاغة ، وأكثرها ما يتعلق بالإحساس والحكم كالتشبيه ، فإنه مبنى على الإحساس أو على سابق المعرفة حتى يتمكن الشاعر من أن يقارن كلامه بما رآه وماعرفه، ومنها مايتعلق باللغة نفسها كالاستعارة التى مرجعها إلى التشبيه، وكالمجاز الذى يرجع إلى التوسع فى اللغة ، وكالتجنيس المبنى على المادة اللغوية وعلى ما بين الألفاظ من فروق فى المعانى واتحاد تام أو قريب من التام فى الحروف ، وكالمطابقة التى تخضع لتداعى الألفاظ ، وتداعى المعانى فى التضاد أو المقارنة أو المشاكلة .

فهذا أمرؤ القيس يشبه الليل بموج البحر يأخذه من كل جانب ، ويشبه ظلماته وجوانبه بالسدول من الهموم تغشيه من جميع جوانبه

(١) الأغانى ج ٩ ص ٣٤٠ – الموشح ص ٨٢ ، نشأة البلاغة ص ٣ . وبعض المؤرخين ينكر هذه القصة.

ونواحيه ، ثم يجثم الليل على صدره فيتمطى فوقه بصلبه وينوء تحته فيصرخ ويستدعى النهار الذى تأخر عنه وعهده به يعقب الليل ويتبعه . فيقول :

وليل كموْج البحر أرْخى سدوله ‏ ‏ علىَّ بأنواع الهموم ليبتلى

فقلت له لما تمطى بصلبه ‏ ‏ وأردَف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجل ‏ ‏ بصبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثل

والنابغة كذلك يتبرم بالليل لأنه يرد بالهموم التى نسيها فى نهاره فيشكوه ويرى أن الليل كراعى السوء الذى يعود بالإبل إلى مباتها . فيقول :

وصدرٍ أراحَ الليلُ عازب همِّه ‏ ‏ تضاعف فيه الحُزنُ من كلِّ جانب

وهكذا لو تتبعنا الآداب القديمة قبل تدوين البلاغة ومعرفة أبوابها ، رأينا أنها تحفظ لنا كثيراً من هذه الأنواع الاصطلاحية التى دونت فيما بعد . والتى وقع عليها الأدباء الأقدمون ، لأنهم يعرفون لغتهم ، ويعرفون كيف يتوسعون ، وكيف يتصرفون فيها فى نطاق ما تسمح لهم عقولهم وأحاسيسهم ومشاهداتهم — وأهم هذه الأنواع التشبيه والاستعارة .

وهما فى البلاغة من الأنواع الطبيعية التى وقع عليها الأقدمون قبل عصر التدوين وقبل التفكير فى المصطلحات البلاغية ، لأن التشبيه مجرد مقارنة يقتضيها الفهم والإفهام وينبعث بها التفكر والتفكير ، فالإنسان إذا أراد أن يفهم استعان بمقارنة غير المفهوم بالمفهوم ، وغير المعروف بالمعروف ، ليستحضر الصورة الذهنية التى يريد إيصالها إلى المخاطب .

وكذلك الأمر فى الاستعارة فأساسها التشبيه ، ومعظمها إما توسع فى اللغة ويملك هذا التوسع من يملك اللغة ويحسن التصرف فيها ، وإما مبالغة وهى طبيعية فى الإنسان .

وليس الأمر مقصوراً على التشبيه والاستعارة ، فالتجنيس أيضاً من أنواع البلاغة التى تعتز بها الآداب عامة والأدب العربى بخاصة ، وهى أيضا من الأنواع الطبيعية التى عرفها الأدب قبل أن تعرفه البلاغة .

فالأعرابى الذى يعرف كلمة « وجيه » تخطر بباله الكلمة إذا ذكرت أختها أو ما يشابهها فى اللفظ خطوراً طبيعياً أساسه الربط واتفاق الجرس الصوتى ، لذلك يقول واصفا عباداً بلبل : « ماتراهم إلا فى وجه وجيه » .

كذلك الدارمى يعرف أن « الخرق » هو الصحراء الواسعة ويعرف أن الناقة التى تخرق الأرض تسمى « الخرقاء » فيصطنع بين اللفظين جناسا له جرسه وله طبيعته فى غير تعمل أو قصد ، فيقول :

وأقطعُ الخرْق بالخرقاء لاهيةً    إذا الكواكب كانت فى الدُّجى سرجا

وجرير يعرف أسرة خصمه الفرزدق ويماجده بمجده ، ويلاحيه فى ذلك ويعرف من أجداد الفرزدق « عقال » و « حابس » واللغة تطاوعه فى الاشتقاق فيشتق من « عقال » كلمة معقول ، ومن « حابس » كلمة محبوس ، ويسلم له الجناس طيعا لينا . فيقول :

فما زال معقولا عقال عن الندى    وما زال محبوسا عن المجد حابسُ

والشعر ليس وحيداً فى هذه الملاحظ ، بل يشاركه فيها النثر ، وخطب الجاهلية . وحكمها وأمثالها مملوءة بالكثير من الأنواع البلاغية الطبيعية التى يهتز بها الذوق العربى[١] .

## ٢ — أثر القرآن

وإذا كان هذا ملحوظاً قبل القرآن فما الظن بعد نزوله وهو من البلاغة فى الصميم ، وهو المثل والنموذج ؟

(١) أنظر مذكرات فى البلاغة والنقد البلاغى

لقد عرفوا من غير شك بلاغته وتذوقوها ، بل وهجر بعضهم الشعر من أجلها لما نالهم من البُهت والبُهر ، وعقدت ألسنتهم إلا من ترداده ، وكل هذا من غير أن يعرفوا صريح الاستعارة أو خافيها ، وظاهر التشبيه أو مضمره ، ومفصله أو مجمله ، ومن غير أن يقيسوه بهذه البلاغة الاصطلاحية التى ظهرت فيما بعد .

وكان تاثيره واضحا فى إتخاذة مدارا للدراسات اللغوية والبلاغية ، ومن آيات ذلك أن يؤلف أبو عبيدة كتاب « مجاز القرآن » بسبب مسالة تتعلق بالتشبيه يقول : « أرسل إلىّ الفضل بن الربيع إلى البصرة فى الخروج إليه ، فقدمت عليه فلما استاذنت عليه أذن لى ، وهو فى مجلس له طويل عريض ، فيه بساط واحد قد ملأه ، وفى صدره فرش عالية لا يرتقى إليها إلا على كرسى وهو جالس عليها ، فسلمت عليه بالوزارة ، فرد وضحك واستدنانى حتى جلست إليه على عرضه ، ثم سألنى وألطفنى وبسطنى ، وقال : أنشدنى ، فأنشدته فطرب وضحك وزاد نشاطه ، ثم دخل رجل فى زى الكتاب له هيئته فأجلسه إلى جانبي وقال له: أتعرف هذا ؟ قال: لا، قال: هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه . فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا ، وقال لى : إنى كنت إليك مشتاقا ، وقد سالت فى مسالة أتاذن لى أن أعرفك إياها ؟ فقلت : هات ، قال : قال الله عز وتعالى: «طَلْعُها كانه رؤوسُ الشّياطين » [1] وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله وهذا لم يعرف . فقلت : إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول أمرىء القيس :

أَيَقْتُلنى والمَشرفىُّ مُضاجعى ومسنونةٌ زرْقٌ كأنياب أغْوالِ ؟

---

(١) الصافات آية : ٦٥

.. وهم لم يروا الغول قط ، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به ، فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ، واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتابا فى القرآن فى مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه علمه ، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابى الذى أسميته « المجاز [1] » .

وكما كان للقرآن دور واسع وتأثير كبير فى نشأة البلاغة والنقد ، كذلك كانت خدمة كتاب المسلمين ومعرفة إعجازه مدعاة إلى البحث فيهما ، يقول أبو هلال العسكرى :

« إن أحق العلوم بالتعلم وأولاها بالتحفظ — بعد معرفة الله جل ثناؤه — علم البلاغة ومعرفة الفصاحة . . . وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة ، وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله من حسن التأليف ، وبراعة التركيب وما شحنه به من الإيجاز البديع .

ولهذا العلم بعد ذلك فضائل مشهورة ومناقب معروفة ، منها أن صاحب العربية إذا أخل بطلبه ، وفرط فى التماسه ، ففاتته فضيلته ، وعلقت به رذيلة فوته ، عفى على جميع محاسنه ، وعمى سائر فضائله ، لأنه ، إذا لم يفرق بين كلام جيد وآخر ردىء ، ولفظ حسن وآخر قبيح ، وشعر نادر وآخر بارد ، بان جهله وظهر نقصه .

وهو — أيضا — إذا أراد أن يصنع قصيدة ، أو ينشىء رسالة ، وقد فاته هذا العلم . مزج الصفو بالكدر وخلط الغُرر بالعُرر ، واستعمل الوحش العكر ، فجعل نفسه مهزأة للجاهل وعبرة للعاقل .

وإذا أراد — أيضا — تصنيف كلام منثور ، أو تاليف شعر منظوم ، وتخطى هذا العلم ، ساء اخياره له ، وقبحت آثاره فيه ، فأخذ الردىء

---

(١) نزهة الألباء ص ٢٧ .

المرذول ، وترك الجيد المقبول ، فدل على قصور فهمه ، وتأخر معرفته وعلمه [1] » .

وما صنعه أبو هلال فى القرن الثالث ، صنعه ابن سنان فى القرن الخامس(ت ٤٦٦ هـ) إذ بين أن معرفة حقيقة الفصاحة تفيد فى ناحيتين :

فى العلوم الأدبية : إذ بها يعرف نظم الكلام على اختلاف تاليفه ونقده ومعرفة مايختار منه مما يكره .

وفى العلوم الشرعية : إذ أن المعجز الدال على نبوة محمد — ﷺ — هو القرآن ، سواء أذهبنا مذهب القائلين بأنه خرق العادة بفصاحته ، أم مذهب القائلين بالصرفة ، فلا مندوحة لنا فى الوجهين عن بيان ماهية الفصاحة ، لنقطع فى الأول بأن فصاحة القرآن خرجت عن مقدور البشر ، وفى الثانى بأنها كانت فى مقدورهم ومن جنس فصاحتهم [2] » .

وتحقيقا لهاتين الفائدتين ، بحث ابن سنان بحثه الشامل فى الأصوات فى اللغة ، وفى فصاحة المفرد والمركب ، وفى بلاغة نعوت الكلام البليغ .

٣ — وقد اتسعت تلك الدراسات البلاغية والنقدية فى العصر العباسى الأول ، وكانت تلك النهضة قائمة على طوائف شتى أظهرها :

(أ) الكتاب والشعراء .　　(ب) اللغويون والنحويون .

(ج) المتكلمون .　　(د) النقاد .

(أ) الكتاب والشعراء :

اتسعت الملاحظات النقدية فى الشعر والنثر ، وذلك بسبب تطور الحياة الحضارية والعقلية ، وعناية المتعلمين بالنثر والشعر والخطابة والمناظرة ، وبسبب شيوع اللغة العربية بين العرب والموالى ، وإتقانهم لها ومنافستهم للعرب فيها .

---

(١) الصناعتين ص ١ ، ٢ ط . استامبول .　　(٢) سر الفصاحة ص ٣ .

ويعد ابن المقفع فى طليعة من بثوا المعانى الجديدة ، وقد ذكر الرواة أنه سئل عن البلاغة فقال :

« البلاغة اسم جامع لمعان تجرى فى وجوه كثيرة ، فمنها ما يكون فى الصمت ، ومنها ما يكون فى الاستماع ، ومنها ما يكون فى الإشارة ، ومنها ما يكون فى الاحتجاج . . . والإيجاز هو البلاغة فأما الخطب بين السماطين ، وفى إصلاح ذات البين ، فالإكثار فى غير خطل ، والإطالة فى غير إملال ، وليكن فى صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته . . . الخ [١] » .

فابن المقفع يضع قاعدة هامة لكل متكلم : أن يكون فى قائمة كلامه مايشير إلى غرضه وهو ماسمى فيما بعد « حسن الاستهلال » .

وقاعدة ثانية تتصل بأبيات الشعر إذ يقول إن خيرها مادل صدره على قافيته ، وهو ماسماه ابن المعتز « رد الأعجاز على ما تقدمها [٢] » .

كما لاحظ أن لكل من الإيجاز والإطناب مقامه فما يصلح فيه الإيجاز لايصلح فيه الإطناب ، فلكل منهما مقامه .

وكثير من الكتاب من تسنموا الوزارة مثل جعفر بن يحيى البرمكى ، وكان فى الذروة من البلاغة وفيه يقول الجهشيارى : « كان جعفر بليغا كاتبا ، وكان إذا وقع نسخت توقيعاته وتدورست بلاغاته [٣] » .

وأما الشعراء فقد وجدناهم يتطورون أيضا بشعرهم تطورا بعيدا بتأثير حياتهم الحضارية والعقلية ، ومزجوا الثقافة القديمة بالثقافة الحاضرة . وكثيراً ما كانوا يوازنون بين شعرهم وشعر من تقدمهم ، ويحاولون أن يثبتوا تفوقهم عليهم أو يجاروهم فى بعض بدائعهم ، ومن خير مايصور ذلك قول

---

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٥ (٢) البديع ص ٤٧

(٣) الوزراء والكتاب ( ط الحلبى ) ص ٢٠٤

بمعناه العام فى أسلوب القرآن الكريم مع مقارنته بما جا فى الأدب العربى، وساعد عليه محصول أبى عبيدة الغزير من الأدب واللغة، وقد صارت هذه المسائل فيما بعد مسائل فى البيان العربى، كما أنها كانت ذات قيمة لغوية كبيرة أفادت بحوث اللغة.

وكتاب «معانى القرآن» للفراء[1] يغلب عليه الطابع النحوى — وهذا طبيعى من إمام النحويين الكوفيين فى عصره — فكثيرا ما تراه يقف ليوضح الجانب النحوى والإعرابى فى الآية.

ويتبع فى تفسير الغريب الطريقة التى اتبعها أبو عبيدة بشرح الآية بالآية ثم بالحديث — إذا تسنى ذلك — ثم بالشاهد الشعرى أو المثل أو الكلام الفصيح.

وهذه الاتجاهات النحوية واللغوية هى الغالبة على الكتاب ولكننا لا نعدمُ فيها بعض الصور البيانية.

فالكناية ورد التعبير عنها فى مواضع عديدة من الكتاب، فمثلا قال فى قوله تعالى: «ولكنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرا»[2] يروى الفراء عن ابن عباس أنه قال: السر فى هذا الموضع النكاح وأنشد لامرىء القيس:

ألا زعمتْ بسباسةُ اليومَ أنَّنى    كبِرتُ وألا يشهدُ السِّرَّ أمثالى[3]

كما يتعرض للتشبيه فى آيات من آيات القرآن الكريم، ويتكلم عن المجاز بالمعنى اللغوى كما كان فى مجاز القرآن، ويشير إلى ما سمى بالاستعارة ولم ينص عليها كما فى قوله تعالى: «وإنَّهما لبإمامٍ مُبين»[4] يقول بطريق لهم يمرون عليها فى أسفارهم فجعل الطريق إماما لأنه يؤم ويتبع[5].

---

(١) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء أخذ عن الكسائى وكان إماما ثقة وكله المأمون ليلقن ابنه النحوى وتوفى سنة ٢٠٧ هـ «انظر نزهة الألباء ص ٧٠».

(٢) البقرة آية: ٢٣٥
(٣) معانى القرآن جـ ١ ص ١٥٣
(٤) الحجر آية: ٧٩
(٥) معانى القرآن جـ ٢ ص ٩١

وترجح كفة الفراء على كفة أبي عبيدة ببحثه الناحية الموسيقية لنظم القرآن مما يجعل له أثرا موسيقياً فعالا فى النفوس ، وذلك لما فيه من النسق الصوتى ، والترابط بين الكلام ، وانسجام النغم ، وتوافق الفواصل فى آخر الآيات ، وفى بحثه هذا يقارن بين وزن الشعر وفواصل القرآن .

ويقول فى قوله تعالى : « ولِمَنْ خاف مَقَام رَبِّه جنّتان » (١) لا يوافق على التفسير اللغوى الحرفى للجنتين بمعنى بساتين ، بل يرى أن هذه التثنية بمعنى الإفراد ، وهو مما عدل إليه القرآن مراعاة للنظم ، كما يراعى ذلك فى الشعر لإقامة الوزن والقافية .

وقد يجيز النظم حذف أواخر الكلمات موافقة لرؤوس الآيات مع موافقة ذلك لكلام العرب ، مثل قوله عز وجل : « واللَّيلِ إذَا يَسْرِ » (٢) ذكروا أنها ليلة المزدلفة . وقد قرأ القراء « يسرى » بإثبات الياء و« يسر » بحذفها ، وحذفها أحب إلى ، لمشاكلتها لرؤوس الآيات ، لأن العرب قد تحذف الياء وتكتفى بكسر ماقبلها ، أنشدنى :

كَفَّاك كَفٌ ما تليقُ درْهما
جُوداً ، وأخرى تُعْطِ بالسيف الدَّما

وقوله : « بِطَغْوَاهَا » (٣) أراد بطغيانها ، إلا أن الطغوى أشكل برؤوس الآيات فاختير لذلك (٤) » .

وهكذا وضع الفراء أمامنا أصولا عامة للتغييرات التى يمكن أن تطرأ على الكلمات ، والتى يعتمد عليها القرآن أحياناً للتوافق الموسيقى فى نظمه ، ويشير إلى أن القرآن فى عدوله إلى لفظ آخر أو تعديله للألفاظ لا تخرج عن أساليب العرب وفنون القول عندهم .

---

(١) الرحمن آية : ٤٦  (٢) الفجر آية : ٤  (٣) الشمس آية : ١١

(٤) معانى القرآن مخطوطة بدار الكتب المصرية ورقات ٧٠ ، ١٢١ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ج ٣ رقم ب ٢٤٧٧١ ، ٢٤٩٨٦

والمبرد (١) فى كتابه « الكامل » يبين الغرض من تأليفه فيقول : « والنية أن نفسر كل ماوقع فى هذا الكتاب من كلام غريب ، أو معنى مستغلق ، وأن نشرح مايعرض فيه من الإعراب شرحا شافياً حتى يكون هذا الكلام بنفسه مكتفيا ، وعن أن يرجع إلى أحد فى تفسيره مستغنيا (٢) » .

وهذا غرض لغوى يصرف ملتمس البلاغة عن النظر فى الكتاب ، لكن بالكتاب أبحاثا بلاغية لا نجد لها مثيلا عند معاصريه .

فقد وضع فصلا عن التشبيه تحدث فيه حديثا مطنبا — لم يسبق إليه — عن التشبيهات العجيبة والمصيبة ، والحسنة والمستحسنة ، والمتجاوزة والمفرطة ، والقريبة والمفهومة وغير المفهومة والجامعة ، ثم أجمل القول فذكر أن العرب تشبه على أربعة أضرب : تشبيه مفرط ، ومصيب ، ومقارب ، وبعيد » (٣) .

وعالج بعض مسائل بلاغية أخرى فى مواضع متفرقة فتحدث عن التعقيد اللفظى فيقول : « ومن أقبح الصور وأهجن الألفاظ وأبعد المعانى قوله :

وما مِثْلُه فى الناس إلا مُمَلَّكاً
أبُو أمِّه حَىٌّ أبوهُ يُقَارِبُه (٤)

وشرح البيت وبين مافيه من قبح .

ويتحدث عن التعقيد المعنوى ويعقد مقارنة بين بيت العباس بن الأحنف :

سأطلبُ بُعْدَ الدار عنكم لتقربُوا
وتسكبُ عيناىَ الدموعَ لتجمُدَا

---

(١) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر شيخ أهل النحو والعربية وتوفى سنة ٢٨٥ هـ ( انظر نزهة الألباء ص ١٤٨ ) .

(٢) الكامل ج ١ ص ٢١ (٣ ، ٤) الكامل ج ١ ، ٢ ص ١٨ ، ٨٧ وما بعدها

وبين قول روح بن حاتم بن قبيصة، وهو واقف على باب المنصور فى الشمس، فسئل عن سبب ذلك فقال: ليطول وقوفى فى الظل. ويعقب على هذا بقوله: هذا كلام مكشوف واضح كـكلام الربيع، أى فى الحسن والجمال[١].

وأتت عنده إشارات لما عرف بعد بالاستعارة فى الحرف، وما عرف بعد بالمجاز العقلى — كما سيأتى —

ولقد خلف للبلاغيين ملاحظة فى تنوع أضرب الخبر — ذلك أن الفيلسوف الكندى قال له يوماً: إنى أجد فى كلام العرب حشوا، يقولون: عبد الله قائم، وإن عبد الله قائم، وإن عبد الله لقائم، والمعنى واحد. فأجابه قائلا: بل المعانى مختلفة، فعبد الله قائم إخبار عن قيامه، وإن عبد الله قائم جواب عن سؤال، وإن عبد الله قائم جواب عن إنكار منكر.

وقد فتح للبلاغيين بهذه الإجابة فصلا فى علم المعانى سموه «أضرب الخبر» وسموا الخبر الأول فى سؤال الكندى وإجابة المبرد ابتدائيا، والثانى طلبيا، والثالث إنكاريا.

## (ج) المتكلمون:

فى مطلع القرن الثانى للهجرة نشأت جماعة من العلماء المسلمين تسلحوا بمناهج عقلية، وعرفوا بقوة البيان، وحسن الرأى، ونفاذ البصيرة، وقوة الحجة، وقد نصبوا أنفسهم للدفاع عن الإسلام أمام خصومه من أصحاب الملل، كما نصبوا أنفسهم لجدال أصحاب الفرق الإسلامية من جبرية، ومرجئة، وخوارج، وشيعة، وقد أخذوا أنفسهم بثقافة عربية أصيلة مضيفين إليها ألوانا من الثقافة الأجنبية وبخاصة الفلسفة وما يتصل بها من المنطق، حتى إن الجاحظ يقول: «لا يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا فى الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذى يحسن

---

(١) البلاغة للمبرد ص ٦٣

من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا — يريد المعتزلة — هو الذى يجمعهما »[1] . ومن هؤلاء :

## الجاحظ[2] :

كانت حياة الجاحظ حافلة بالنتاج العلمى والأدبى ، وبمتابعة تفسيره للآيات القرآنية فى الكتب التى بين أيدينا من آثاره الباقية ، تلقى الضوء على مدى ما وصل إليه من الفهم ، ومدى إدراكه للصور البيانية فيه .

ولقد كانت دراسة الجاحظ للصور البيانية فى القرآن صورة لبحوث المعتزلة فى المجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، فيتخلف مع أهل الظاهر — من اللغويين وأصحاب الحديث — فى المجاز ، ويخوض معهم فيه على مذاهب المعتزلة ، ويرد على المعترضين منهم متهما إياهم بالنقص فى فى الإدراك ، وقصر الفهم ، وعدم الإلمام بدقائق الأسلوب القرآنى فضلا عن أساليب العرب فى الكلام ، وضرب لذلك أمثلة . فقال فى قوله تعالى : « يخرجُ من بُطونها شرَابٌ »[3] العسل: ليس شرابا وإنما هو شيء يحول بالماء شرابا ، أو بالماء نبيذا فسماه كما ترى شرابا إذ كان منه يجيء الشراب . ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم من العرب قليلا ولا كثيرا — وهذا الباب مفخرة العرب فى لغتهم ، وبه وبأشباهه اتسعت .. فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب وطعن عليه من هذه الحجة ؟ ![4] .

ويتعرض للتشبيه فى قوله تعالى : « طلعُها كأنّه رؤُوس الشّياطين»

---

(١) الحيوان جـ ٢ ص ١٣٤ .

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ نشأ بالبصرة وبلغ خبره المتوكل فاستقدمه ليؤدب ولده ولما رآه استبشع منظره فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرفه وتوفى بعدما أصيب بالفالج سنة ٢٥٥ هـ ( نزهة الألباء ص ١٣٣ ) .

(٣) النحل آية : ٦٩

(٤) الحيوان جـ ٥ ص ٤٢٦

( أكثر من مرة (١) ، وكان مثلا لدفاع المتكلمين عن التهم الموجهه للقرآن وتبرئته من مطاعن الطاعنين .

وكان يطلق « المجاز » بمعناه العام على كل الصور البيانية عند تناوله لكثير من النصوص القرآنية ، كما فى قوله تعالى : « إنَّ الذين يأكلُون أموالَ اليتَامىَ ظُلْماً » . وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل ، وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا درهما واحدا فى سبيل الأكل . وقد قال: « إنما يأكلون فى بُطُونهم نَاراً » هذا مجاز آخر . . . ، ويمضى فيقرن بالآية الكريمة بعض آيات أخرى من التنزيل وبعض أشعار العرب التى تجرى مجراها فى الاستعارة — ويعقب على ذلك بقوله « وهذا كله مجاز » (٢) .

ويقول الدكتور شوقى ضيف تعليقا على كلام الجاحظ : « واستعماله لكلمتى الحقيقة والمجاز فى « الحيوان » يدخل فى استعمال البلاغيين المتأخرين فقد استعملها بمعناهما الدقيق — ولعل ذلك ما يدل على أن ابن تيميه أخطأه التوفيق حين زعم أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث بعد الثلاثة القرون الأولى للهجرة » (٣) .

والدكتور ضيف أخذ بعض نص ابن تيمية وأهمل بعضا ونسب إليه الخطأ وهو منه برىء . وهذا هو النص الكامل لابن تيميه :

« فهذا التقسيم (يعنى الحقيقة والمجاز) هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ، ولا أحد الأئمة المشهورين فى العلم ، كمالك والثورى وأبى حنيفة والشافعى ؛ بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبى عمرو

---

(١) الحيوان ج ٤ ص ٣٩ ، ج ٦ ص ٣١٢

(٢) الحيوان ج ٥ ص ٢٥ ، ٢٨ (٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ٥٦

ابن العلاء وغيرهم، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى فى كتابه، ولم يَعْنِ بالمجاز ماهو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية مايعبر به عن الآية، وإنما اشتهر فى المائة الرابعة، وظهرت أوائله فى المائة الثالثة وما علمته موجودا فى المائة الثانية إلا أن يكون فى أو اخرها[١]».

وبإتمام نص ابن تيميمة نرى أنه يتفق مع الدكتور ضيف فى أن هذا التقسيم ظهرت أوائله فى المائة الثالثة، وإنما اشتهر فقط فى المائة الرابعة، وبهذا يسقط الاعتراض على ابن تيمية من أساسه.

أما اتجاه الجاحظ فى الإعجاز فله موضع خاص فى البحث.

ابن قتيبة[٢]:

يقول عنه ابن تيمية: «وهو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنه خطيب أهل السنة، كما كان الجاحظ خطيب المعتزلة»[٣]، وقد ناضل عن مذهبه ضد تيارات المعتزله واشترك فى المناقشات الكلامية فى عصره، ونازل المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب.

ونثر ابن قتيبة جملة ملاحظاته البيانية فى كتابه «مشكل القرآن» وتكلم عن المجازات فى الكلام بمعناه الواسع، ومضى يعرض صورا منه فى القرآن الكريم.

وقد عرف الاستعارة وجاء لها بأمثلة، وتنطوى هذه الأمثلة على مايسمى بالاستعارة، والمجاز المرسل، والكناية، والتشبيه، والمبالغة، والمشاكلة، ويمثل لكل تلك الأصناف تحت كلمة «الاستعارة»[٤].

---

(١) كتاب الايمان ص ٧٣، ٧٤.

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى توفى سنة ٢٧٦ (انظر نزهة الألباء ص ١٤٤).

(٣) تفسير سورة الإخلاص ص ٨٦.

(٤) تأويل مشكل القرآن صفحات ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧، ١١٣، ١٢٢

بينما فى كتابه « تأويل مختلف الحديث » كان صريحا فى الدالة على الكناية الاصطلاحية ، وأتى بأمثلة هى بعينيها التى لاكتها كتب البلاغة فيقول : « فلان طويل النجاد — والنجاد حمائل السيف ، وهو لم يتقلد سيفا قط ، وإنما يريدون أنه طويل القامة ، فيدلون بطول نجاده على طوله ، ويقولون : فلان عظيم الرماد ، ولارماد فى بيتة ولاعلى بابه ، وإنما يريدون أنه كثير الضيافة . . الخ[1] .

وابن قتيبة لم يضف شيئا ذا بال بالقياس إلى أبى عبيدة إلا ما عرف من دقة التبويب ، وبعض تفصيل هنا وهناك كالحديث عن الكناية .

ومن المتكلمين الذين لهم أثر فى البلاغة والإعجاز الرمانى والباقلانى ، ( وسيأتى الكلام عليهما عند الكلام فى الإعجاز ) .

( د ) النقاد : ومن هؤلاء :

ابن المعتز [2] :

ألف ابن المعتز كتابه « البديع » سنة أربع وسبعين ومائتين ، وأعلن أنه صنعه ليدل دلالة قاطعة على أن مايكثر منه المحدثون مما يسمى بديعا موجود من قديم فى القرآن والحديث وكلام الجاهليين والإسلاميين ، يقول : « قدمنا من أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا فى القرآن الكريم واللغة وأحاديث الرسول - ﷺ - وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذى سماه المحدثون البديع ، ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ، ولكنه كثر فى أشعارهم فعرف فى زمانهم » [3] .

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٦٣ ، ١٦٤

(٢) هو أبو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل من الخلفاء العباسيين كان شاعرا مطبوعا تثقف على يد المبرد وثعلب ، وأقام فى الخلافة يوما وليلة ثم قتل سنة ٢٩٦ هـ ( انظر نزهة الألباء ص ١٦٠ )

(٣) البديع ص ٩

فقد تصدى لهم ابن المعتز بنقض دعواهم الباطلة مبينا بالبرهان أن البديع قديم في العربية ، بل إنه ليعمق فى القدم حتى العصر الجاهلى ، وأن ما للمحدثين منه من أمثال بشار إنما هو الإكثار من فنونه فقط .

وجعل فنون البديع التى بنى عليها الشطر الأكبر من كتابه خمسة هى : الاستعارة ، والتجنيس والمطابقة ، ورد الأعجاز على ماتقدمها ، والمذهب الكلامى .

وهذه الفنون الخمسة الأساسية التى جعلها ابن المعتز عماده ، وقد تحدث بعدها عما سماه « محاسن الكلام » وقال إنها أكثر من أن يحاط بها ، وفصل الحديث فى ثلاثة عشر منها: بدأها بالالتفات، ثم الاعتراض ، والرجوع ، وحسن الخروج ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العارف ، والهزل يراد به الجد ، وحسن التضمين ، والكناية ، والإفراط فى الصفة ، وحسن التشبيه ، وإعنات الشاعر نفسه ، وحسن الإبتداءات ، مع التمثيل لكل ذلك بالثابت من الشعر ومن كلام القدماء والمحدثين .

وهو بهذا ينفصل عن اللغويين الذين كانوا يزرون إزراء شديدا على المحدثين ، وربما كان الوحيد الذى شذ على ذوق اللغويين هو وابن قتيبه ، إذ لم يكن يتعصب للقدماء ضد المحدثين بل كان يسوى بينهم ، يقول : ولا نظرت إلى المتقدم من الشعر بعين الجلالة لتقدمه ، ولا إلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره ، بل نظرت بعين العدل للفريقين ، وأعطيت كلا حقه ، ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ، ولاخص به قوما دون قوم » (١) .

والكتاب يمتاز بدقته فى اختيار الشواهد ، واليه يرجع الفضل فى أنه أول كتاب صنف فى البديع ورسم فنونه ، بحيث أصبح إماما لكل من ألفوا فى البديع بعده ومصباحا أضاء لهم الطريق .

---

(١) مقدمة الشعر والشعراء .

ابن طباطبا [1] :

أهم مؤلفاته « عيار الشعر » ألفه لبيان الميزان الذى تقاس به بلاغة الشعر ، وفيه يفرق بين الشعر والنثر ، وأن الشعر لابد له من استعداد خاص قبل الوقوف على عروضه ولا بدله من أدوات مختلفة كالنحو والصرف وأيام العرب وأمثالهم .

ويتحدث ابن طباطبا عن التشبيه [2] ، ويستقصى وجوهه وأقسامه ويتحدث عن التشبيهات المعيبة ، والتشبيهات الغريبة والبديعة ، كما لاحظ أن أدوات التشبيه : الكاف ، وكأن ، وتراه ، أو يكاد ، أو تخاله ، وبين موضع استعمال كل أداة .

وهذا البحث من أهم المباحث فى كتابه فقد فصل القول فى التشبيه وعرض للرائع منه والمعيب ، وكأنه يعد التشبيه جوهرا لشعر ولبه .

ويتحدث عما ينبغى من ملاءمة معانى الشعر لمبانيه وأن يخلو فى افتتاحياته مما يتشاءم وخاصة فى المديح ، ويدعو الشعراء إلى تنسيق أبياتهم تنسيقا دقيقا بحيث تتماسك معانيها وألفاظها ، ويشدد فى وحدة السياق ، وأن تترابط أبيات القصيدة حتى تغدو بناء محكما متشاكلا ، بل حتى تغدو كالجسد لايمكن وضع عضو فيه مكان عضو آخر ، فكل بيت ينزل فى مستقره ويحل فى موضعه بحيث لايمكن التقدم به ولا التأخر عنه فيقول :

« أحسن الشعر ما ينتظم القول انتظاما يتسق به أوله مع آخره ، فان قدم بيتا على بيت دخله الخلل ، فإن الشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها ، وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها ، والأمثلة السائرة الموسومة باختصارها ، لم يحسن نظمه ، بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة

---

(١) هو أحمد بن طباطبا العلوى الأصبهانى من شعراء عصره وتقادم وتوفى سنة ٣٢٢ هـ

(٢) عيار الشعر ص ١٠ - ٣١ ، ٨٩ — ٩١

وعلماء البلاغة يجعلون قدامة من أئمتهم ، ومن رواد التأليف البلاغي ، فقد وصفه العلوى : « بأنه جواب البلاغة ، ونقادها البصير ، والمهيمن على معانيها وَخِرِّيتِها الخبير »(١) .

أبو هلال العسكرى :(٢)

ألف أبو هلال كتاب الصناعتين سنة ٣٩٣ هـ ، وقد افتتحه بمقدمة نوه فيها بعلم البلاغة ، وأنه ضرورى لفهم الإعجاز ، وقد أثنى على كتاب « البيان والتبيين » للجاحظ إلا أنه ينقده من جهة عدم ترتيبه ، فيقول : « إن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة فى تضاعيفه ومنتشرة فى تناياه ، فهى ضالة بين الأمثلة لاتوجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير »(٣) .

وهو يجتهد فى أن يجمع أطراف الموضوع فى بحث منظم يبدأ فيه بمناقشة التصورات العامة من بلاغة وفصاحه ، ويقرر الموازين والأقيسة التى يقاس بها جيد الكلام من رديئه . ويناقش فيه الظواهر البيانية العامة التى عرفها الفكر العربى الإسلامى من زمن متقدم كالإيجاز ، والإطناب ، والتشبيه ، وحسن الأخذ ، وحسن التأليف ، وما إليها ، ثم يشرح أبواب البديع التى جمع ابن المعتز وقدامة طائفة منها وزاد عليها أبو هلال أبوابا أخرى .

وجعل الكتاب فى عشرة أبواب ، باب لموضع البلاغة وحدودها وما جاء فيها من أقوال السابقين ، والثانى : لتمييز الكلام جيده ورديئه ، والثالث : فى معرفة حقيقة الكلام وترتيب الألفاظ ، والرابع : تحدث

---

(١) الطراز ج ٢ ص ٣٧٨

(٢) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكرى وهو تلميذ أبى أحمد العسكرى ( ت سنة ٣٩٥ هـ ) .

(٣) الصناعتين ص ٥

فيه عن حسن النظم وجودة الرصف ، والخامس : للإيجاز وكان متأثراً فيه بالرماني ، والسادس : جعله فى سرقات الشعر ، والسابع : جعله فى التشبيه مستفيدا فيه من الرماني وابن طباطبا ، وجعل الثامن فى السجع والأزدواج ، وأدخل فيها فواصل القرآن مخالفا بذلك الرماني والباقلاني ، وجعل التاسع لفنون البديع وهى عنده خمسة وثلاثون ، ويقول : إنه زاد على ما أورده سابقوه ستة فنون ، وجعل العاشر فى ذكر مقاطع الكلام .

وفى كل تلك الفنون يكثر الاستشهاد من القرآن الكريم ، وكأنه أدرك ما للشاهد القرآنى من روعة وتأثير بمقارنته بالنصوص الشعرية والنثرية ، لذلك أكثر من الإشارة إليه وإيراده ، ثم المقارنة بين فنون القول فيه وفيها ، فيقارن مثلا بين التشبيه فى قوله تعالى : والقَمَرَ قدَّرْناه منازِلَ حتى عادَ كالعُرْجُونِ القَدِيم »[1] وبين قول ابن الرومى فى ذم الدهر:

تأتى على القمر السَّارى نَوَائبُه
حتى يُرَى ناحِلاً فى شَخْص عُرجونِ

ويعلق على هذا بقوله : وأين يقع هذا من لفظ القرآن ؟ ! ![2] .

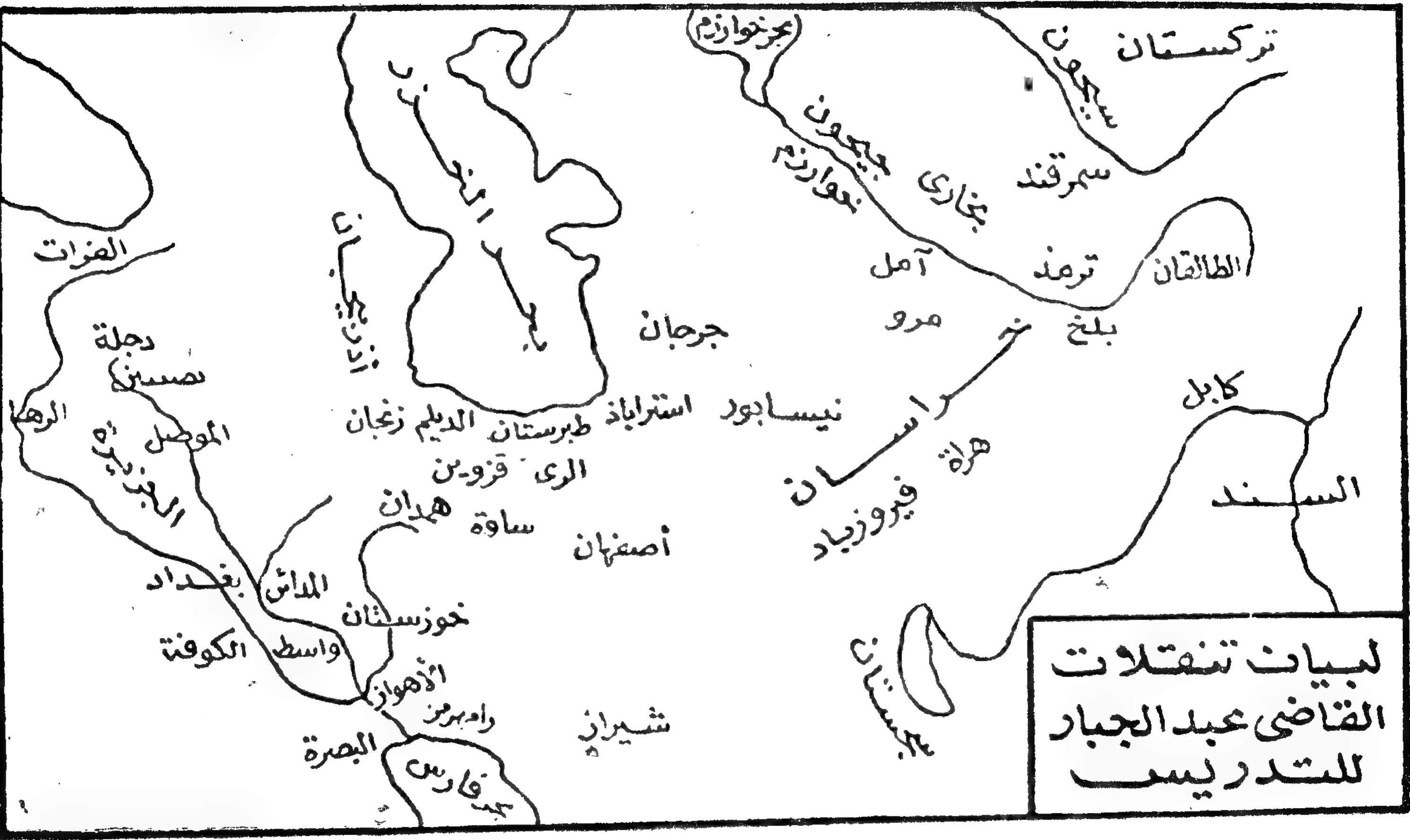
فالشاهد القرآنى هو المثل الأعلى للفن البلاغى عنده ، لذلك وضعه على رؤوس الأبواب .

ومن المؤكد أن أبا هلال استقصى فى كتابه صور البيان التى سجلها النقاد وأصحاب البلاغة حتى عصره ، وقد عنى بالإكثار من الأمثلة مع تحليل أطراف منها تحليلا يدل على رفاهة حسه ، وصفاء ذوقه .

وفى ذلك القرن الذى شهد مولد التأليف والنشر ومطالع البحث فى

---

(١) سورة يس آية : ٣٩ (٢) الصناعتين ص ١٨٥


لبيان تنقلات
القاضي عبد الجبار
للتدريس
تركستان
سيحون
سمرقند
بخارى
جيحون
خوارزم
جرجانية خوارزم
الطالقان
ترمذ
آمل
بلخ
مرو
خراسان
كابل
السند
هراة
فيروزباد
نيسابور
جرجان
بحر الخزر
أذربيجان
استراباذ
طبرستان
الديلم
زنجان
الري
قزوين
همذان
ساوة
أصفهان
سجستان
شيراز
خوزستان
الأهواز
رامهرمز
البصرة
بحر فارس
واسط
الكوفة
بغداد
المدائن
الجزيرة
الموصل
نصيبين
دجلة
الرها
الفرات

# الفصل الأول

## القاضى عبد الجبار وآثاره

### ١ — اسمه ونسبه :

هو قاضى القضاة عبد الجبار أحمد بن خليل بن عبد الله الهمزانى الأسد آباذى .

نسب إلى بلاد عدة ، فقد نسبه بعضهم إلى أسد آباذ ، وبعضهم إلى الرى وبعضهم إلى همذان .

فأما قولهم الأسد آباذى فنسبة إلى أسد آباذ ، وهى مدينة مشهورة بينها وبين همذان مرحلة واحدة نحو العراق عمرها أسد بن ذى السرو الحميرى ، وقد ذكره بذلك السبكى صاحب الطبقات الكبرى والأنساب للمعانى وصاحب الأعلام (١) .

أما نسبته إلى الرى فلأنها كانت البلد الكبير الذى نشأ فيه ودرس وألف ووصل إلى أعلى مراتب الدولة — والرى آنذاك بلدة عظيمة تحدث الكثيرون عن فخامتها وتقدم العمران فيها ، وترجع أهميتها إلى وقوعها فى المنطقة الخصبة بين الجبال والصحراء ، لذلك كانت من أقدم العصور طريق المواصلات بين غرب إيران وشرقها ، فتحها المسلمون فى خلافة عمر ابن الخطاب — رضى الله عنه — سنة ٢٢ ﻫ على يد نعيم بن مقرن ، وابتدأت عهدها الزاهر فى الإسلام منذ أن اختارها المهدى حين كان والياً على المشرق مقراً لإمارته سنة ١٤١ ﻫ ( ٧٥٨ م ) واستمرت فى طريق النمو والازدهار حتى أصبحت حاضرة إسلاميه كبيرة فى القرن الرابع

---

(١) طبقات الشافعية للسبكى ج ٣ ص ٢١٩ ، الأنساب للسمعانى ج ١ ص ٢١١ ط حيدرآباد الداكن ، الهند ، الأعلام ج ٤ ص ٤٧ ، معجم البلدان ج ١ ص ٢٢٥ .

العامة التى كان معظمها يعيش فى بؤس وفاقة وخوف مستمر مما يجرى من منازعات وحروب مستمرة بين السلاطين والأمراء والقواد وأتباعهم.

وعند ما كانت الأموال تقل بين أيدى أمراء بنى بويه ، كانوا يلجئون إلى البدعة السيئة وهى مصادرة أموال الوزراء والكبراء ، ومن يلوذ بهم أو ينتمى إليهم وباتت موردا أساسيا للأمراء وللدولة ، وقد عدد صاحب ذيل تجارب الأمم [1] بعض حوادث المصادرات المشهورة : كمصادرة فخر الدولة للصاحب بن عباد ، وجمع من أصحابه وعلى رأسهم القاضى عبد الجبار .

ولعل هذا وذاك يعطينا صورة من الفساد والانحلال ، إلا أن كل هذه الاضطرابات السياسية والفوضى الاقتصادية لم يضعف من النهضة الثقافية والفكرية ، بل إن القرن الرابع الهجرى يعتبر فى طليعة العصور الإسلامية الزاهية من حيث الثقافة والفكر ، فقد كان المد الثقافى مستمراً حتى إننا نستطيع أن نقول إن الانقسام السياسى كان من أسباب النهضة الثقافية ، فقد حرص كل أمير ووزير أن يجمع فى قصره عددا من المفكرين فى شتى نواحى المعرفة والثقافة ، وإذا استطاع واحد من هؤلاء أن يجذب إلى ديوانه أديبا مشهورا أو شاعرا معروفا ، فإنه يعد من دواعى فخره الشديد الذى لا يعادله فخر آخر ، ومن هنا ندرك مدى حرص الوزير الصاحب ابن عباد على استقدام أبى الحسن عبد الجبار الهمذانى إلى الرى .

٣ — المنشأ والمربى :

ولد القاضى عبد الجبار فى مدينة أسد أباد ، لكن كتب التاريخ والتراجم لم تتفق على تاريخ محدد لولادته ، ولقد ذكر بعض أصحاب المعاجم المحدثين [2] أنه ولد سنة ٣٥٩ هـ ولعله نقل هذا التاريخ عن صاحب هدية

---

(١) الكامل لابن الأثير جـ ٩ ص ٤٠

(٢) معجم المؤلفين جـ ٥ ص ٨٧

العارفين (١) وهذا بين الخطأ ، يدل عليه إجماع المؤرخين على أن القاضى كان معمرا ، فقد عاش أكثر من تسعين عاما وتاريخ وفاته ثابت تقريبا وهو سنة ٤١٥ هـ أو سنة ٤١٦ هـ ، فكيف يتفق التاريخان ؟ !

والمرجح أن ولادته كانت فى العقد الثالث بعد الثلثمائة وذلك لسببين :

أولهما : أن هناك اتفاقا على أن وفاته كانت فى إحدى السنوات ٤١٤ أو ٤١٥ أو ٤١٦ للهجرة مع الاتفاق أيضا على أنه جاوز التسعين من عمره .

ثانيهما : أنه من الثابت أنه روى عن عدد من العلماء والمحدثين فى تاريخ مبكر يتناسب مع ماقدرنا لولادته من التاريخ .

فقد ذكر القاضى فى أماليه (٢) أنه قرأ على أبى يوسف يعقوب بن محمد بن يوسف النيسابورى وهو حاج سنة ٣٣٩ هـ .

وعبد الرحمن بن حمدان بن عبد الرحمن بهمذان سنة ٣٤٠ هـ .

وأبى بكر محمد بن أبى زكريا الفقيه بهمذان سنة ٣٤٠ هـ .

وأبى محمد بن عبدالله بن جعفر بن أحمد بن فارس بأصبهان سنة ٣٤٥ هـ .

وأبى طالب على بن الحسين بن على بن الحسن بقرية أورمن برامهرمز سنة ٣٤٥ هـ .

وأحمد بن إبراهيم بن يوسف التيمى بأصفهان سنة ٣٤٥ هـ .

وأبى بكر بن الحسن الأنبارى بالبصرة سنة ٣٤٦ هـ .

وهكذا فقد كان القاضى جادا فى طلب العلم من سنة ٣٣٩ هـ يسمع الحديث ويكتب الأمالى عن كبار العلماء والمحدثين ، ويتنقل إليهم فى البلاد

---

(١) جـ ١ ص ٤٩٨ .

(٢) أنظر أمالى القاضى المسمى ( نظام الفوائد وتعريب المراد للرائد ) مصور بدار الكتب المصرية رقم ب ٢٨٠٨٦ فى الورقات الآتية من المخطوط على التوالى ( ٨٧ ، ١٣٥ ، ١٠٣ ، ١٣ ، ١٧ ، ٥٧ ، ١٤٩ ) على حسب ترتيب الشخصيات فى نهر الصفحة .

التي يدرسون فيها أو يملون ، وهذا يجعلنا نقدر أن ولادته كانت حوالى سنة ٣٢٠ أو ٣٢٢ هـ على أبعد تقدير [١] .

تلقى القاضي دروسه الأولى في أسد أباد وقزوين على يد علماء معروفين منهم الزبير بن عبد الواحد الحافظ الثقة المتوفى سنة ٣٤٧هـ [٢] ، وأبو الحسن بن سلمة القطان المتوفى سنة ٣٤٥ هـ ، ثم انتقل إلى همذان سنة ٣٤٠ هـ ، وسمع الحديث فيها عن عدد من الثقات منهم : أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب [٣] .

وشد الرحال بعدها إلى أصفهان حوالى سنة ٣٤٥ هـ ، فقرأ على أبي محمد عبد الله بن جعفر بن فارس المتوفى سنة ٣٤٦ هـ [٤] ، ثم استقر به المطاف في البصرة وهي حينئذ مركز كبير من مراكز الدرسات الإسلامية والاعتقادية بوجه خاص والمعتزلة مكانة كبيرة فيها ، وكان نزوله بها حوالى سنة ٣٤٦ هـ ، وقد سمع فيها عن عدد من العلماء ومنهم بعض المحدثين ، مثل أبي بكر محمد بن الحسن بن الفرج الأنبارى [٥] .

وفي البصرة تحول القاضي عن مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال ، وكان تحوله إثر تعرفه على أبي اسحاق بن عياش عالم المعتزلة المشهور [٦] .

ومنذ ذلك التاريخ حدد القاضي اتجاهه الفكرى ، ثم انتقل إلى بغداد ليدرس فيها على الشيخ أبي عبد الله البصرى ويقيم عنده ويدرس فيها بعد ذلك ، ثم تركها في أوائل سنة ٣٦٠ هـ ، وانتقل إلى رامهرمز ليبدأ فيها

---

(١) قاضي القضاه عبد الجبار ص ٢٣ .
(٢) الأنساب ص ٢١١ ، تاريخ بغداد جـ ٨ ص ٤٧٢ .
(٣) لسان الميزان جـ ٣ ص ٣٨٦ . (٤) الأنساب ص ٤١٥ .
(٥) الأنساب ص ٢١١ ، لسان الميزان جـ ٣ ص ٣٨٦ ، قاضي القضاة ص ٢٤
(٦) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ — مخطوط بدار الكتب رقم ٢٧٦٢٥ ب .

إملاء كتابه الشهير « المغنى » فى مسجد أبى محمد الرامهرمزى الذى جلس فيه للتدريس .

ورامهرمز [١] وقتئذ إحدى معاقل الاعتزال المشهورة .

والغالب أن أبى الحسن عبد الجبار بقى فى هذه البلدة حتى استدعاه الصاحب إلى الرى ، ويقال إن ابن عباد استدعاه من بغداد حيث كان يدرس فيها ، ولعله آنذاك ينتقل بين رامهرمز وبغداد .

وقد أمضى القاضى فى الرى بعد انتقاله إليها بطلب من الصاحب حتى سنة ٣٨٥ هـ ، ولم يخرج منها إلا إلى الحج فى سنة ٣٧٩ هـ ، وإلى بعض البلاد المجاورة [٢] .

وقد اختلف كتاب الطبقات والتراجم فى تحديد وصول القاضى إلى الرى ، حدد الحاكم [٣] أبو السعد سنة ستين بعد الثلثمائة هجرية ، وأما ابن الأثير فقد أشار إلى أنه فى سنة ٣٦٧ هـ ، خلع على القاضى عبد الجبار بن أحمد بالرى وولى القضاء بها وبما تحت حكم مؤيد الدولة من البلاد [٤] » .

وكانت إقامة القاضى فى الرى طويلة تخللتها رحلات مفيدة إلى البلاد المجاورة حيث كان يقوم بالإملاء والتدريس وبخاصة بعد أن اعتزل القضاء ، فقد غادرها إلى أصفهان ليدرس بها كتاب « المغنى » ، كما ذهب إلى العسكر [٥] والعسكر آنذاك من مراكز الاعتزال الهامة .

أما بالنسبة لوفاته فقد اجتمع المؤرخون وأصحاب التراجم على أنه عمر طويلا ، كابن الأثير وابن المرتضى ، والحاكم ، والسبكى ، والسمعانى . إلا أنهم اختلفوا فى السنة التى توفى فيها ، فابن الأثير ذكر أنه توفى سنة ٤١٤ هـ [٦]

---

(١) مدينة مشهورة بنواحى خوزستان . (٢) قاضى القضاة عبد الجبار ص ٢٥ .

(٣) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ (٤) الكامل جـ ٧ ص ٩٤ .

(٥) بلدة من نواحى خوزستان نسب إليها كثير من أولى العلم

(٦) الكامل جـ ٩ ص ١٢٤

ومنهم من ذكر أنه توفى سنة ٤١٥ هـ ومن هؤلاء الخطيب البغدادى [1] ، والسمعانى [2] ، ومنهم من ذكر كلا الاحتمالين ومنهم الحاكم [3] ، والأقرب أن وفاته كانت سنه ٤١٥ هـ لاتفاق معظم المؤرخين على ذلك التاريخ .

### ٤ — شخصيته :

أهم مايمتاز به هذا الرجل العظيم شخصيته الجادة الهادفة ، فلم يعرف عنه أنه انغمس فيما انغمس فيه بعض رجال الدولة من مجون وترف ، وإنما كانت حياته منذ أن تحول إلى عقيدة التوحيد والعدل تطمح إلى هدف نشر هذه العقيدة والدفاع عنها ، ولم يعرف عنه كلل منذ بدأ التدريس حتى لقى الله تعالى .

وكانت مجالس اللهو شائعة إذا ذاك ومستساغة حتى من قبل الكثير من القضاة والوزراء وكبار رجال الدولة ، وتحكى لنا كتب الأدب كثيرا من قصص هذه المجالس فقد ذكر الثعالبي حين عرض حديثه عن القاضى التنوخى إذ يقول : « ويحكى أنه كان فى جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ، ويجتمعون عنده فى الأسبوع مرتين على اطراح الحشمة والتبسط فى التقصف والخلاعة وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، والقاضى التنوخى ، وغيرهم ، وما فيهم إلا أبيض اللحية طويلها ، وكذلك الوزير المهلبى ، فإذا تكامل الأنس ، وطاب المجلس ، ولذ السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه وهبوا ثوب الوقار للعقار ، وتقلبوا فى أعطاف العيش بين الخفة والطيش ، ووضع فى يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى مادونها مملوءة شرابا فيغمس لحيته فيه ، بل ينقعها حتى يشرب أكثره ، ويرش بها بعضهم على بعض ، ويرقصون أجمعهم ، وعليهم المصبغات ومخانق البرم ( نوع من

---

(١) تاريخ بغداد جـ ١١ ص ١١٥

(٢) الأنساب جـ ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ (٣) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥

الثياب ) ، ويقولون كلما يكثر شرابهم هو هو ، وإيإهم عنى السرى بقوله :

مجالسُ ترقصُ القضاةُ بها  إذا انتشَوْا فى مخانقِ البرم [١]

وقد تكون فى هذا التصوير مبالغة إلا أنه لا يؤثر فى حقيقة وجود هذه المجالس التى تضم كبار رجال الدولة والصاحب بالذات ، ولا شك أن القاضى يستطيع لو أراد أن يحضر هذه المجالس إلا أننا لا نقع على ذكر له بين الندماء ، ولعل الجميع كانوا يعرفون عنه هذا الخلق والانصراف إلى العلم والتدريس ولذلك كان الصاحب يكرر قوله : « إن الناس تشرف بالعلم والعلم يشرف بقاضى القضاة » [٢] .

وحياته الأولى لم تعرف عنها شيئا والغالب أنه لم يكن من أصلاب عائلة غنية ، فقد ذكر ابن حجر أن أباه كان حلاجا [٣] . وذكر الحاكم أبو السعد [٤] أن أبا حامد إسحاق بن النجار أحد تلاميذ القاضى كان يحكى من أحواله فى العلم والتقشف شيئا عظيما .

وتؤكد بعض الروايات أن القاضى أصبح بعد اتصاله بالصاحب ذا غنى وثروة ، ويستدل أصحاب هذه الروايات على ذلك بأمور منها : الأموال الكثيرة التى صادرها منه فخر الدولة بعد وفاة الصاحب بثلاثة آلاف درهم ، وحاولت هذه الروايات أن تصور أن هذا المال جاءه من غير وجه الحق ، بل لقد صرح بعضهم بالتهمة ، وغمز ابن حجر قائلا « إنه لم يكن محمودا فى القضاء [٥] وأضاف نقلا عن التوحيدى « وقرأت فى الإمتاع والمؤانسة للتوحيدى كان من سواء همذان وكان أبوه حلاجا ، واتصل بابن عباد ، وولى القضاء ، وحصل المال حتى ضاهى قارون فى سعة المال ،

---

(١) يتيمة الدهر ( ط الصاوى سنة ١٩٣٤ ) ج ٢ ص ١٠٩ ، ٣١٠

(٢) مطلع البدور ومجمع البحور ج ٣ ص ٤  (٣) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٧

(٤) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥  (٥) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ ، ٣٨٧

وهو مع ذلك نغل الباطن ، خبيث المعتقد ، قليل اليقين » .

وهذه الروايات بعيدة عن الصواب لأننا نشم منها رائحة الهوى والتعصب المذهبي ، لأن ابن حجر ينقل عن التوحيدى المعروف بكراهيته للصاحب بن عباد وكل من حوله ، وكثيرا ماحاول أن يغض من قيمة القاضي فى كتابه « مثالب الوزيرين » (١) .

والدليل على ذلك أن الإجماع بين المؤرخين على أن القاضى كان شديداً فى أحكامه على الظلمة بل إنهم ذكروا أنه يقول بدخول المرء النار على أربعة دنانير كما أشار إلى ذلك حتى خصومه، هذا بالإضافة إلى ما كان يتمتع به من شخصية هادئة لاتعرف الراحة أو الدعة أو المجون ، وشخصية من هذا الطراز يبعد أن تعيش على الرشاوى والظلم (٢) .

وحتى إذا اعتبرنا أن مبلغ الثلاثة آلاف درهم الذى صودر عليه القاضى كان مبلغا كبيرا ، وأنه جمع أموالا كثيرة فإننا لا نستغرب ذلك ولا نستبعد أن يكون حاله ميسورا وهو قاض للقضاة فقد كان القضاء من الوظائف الهامة ، لذلك رفع الخلفاء العباسيون من رواتبهم حتى لايتطلعوا إلى أموال الناس ، أو يقبلوا الرشاوى ، وقد ذكر القلقشندى (٣) أن راتب قاضى القضاة بلغ مائة دينار فى الشهر عدا المخصصات الأخرى ، وهذا مبلغ لا يستهان به وبخاصة بالنسبة لرجل لم يعرف عنه الإسراف والتبذير ويميل إلى التقشف والزهد وليس إلى الترف والرفاهيه كما ظن بعضهم (٤) .

ومما تميز به القاضى اعتداده الشديد بنفسه واعتزازه بعلمه وشخصه ، من أجل ذلك كان الوزراء ورجال الدولة البويهية وعلى رأسهم الصاحب

---

(١) حيث يقول فى وصفه وهو يقف أمام الصاحب : « والهمذانى مثل الفأرة بين يدى السنور وقد تضاءل وقمع لايصعد له نفس إلا بنزع تذللا وتقللا ، هذا مع كبره فى مجلسه مع نذالته فى نفسه ( مثالب الوزيرين ص ٩٥ ) .

(٢) قاضى القضاة ص ٣١

(٣) صبح الأعشى (ط . دار الكتب ج ٣ ص ٥٢٢)

(٤) المعتزلة ص ٢٣٣ .

بن عباد يعاملونه بكل احترام وإجلال ، ويقدمونه فى مجالسهم ، وقد روى الحاكم عنه بهذه المناسبة : « أنه كان يتواضع مع أصحابه ويتكبر عن العوام وأصحاب السلطة » [1] .

٥ — القاضى والصاحب :

أمضى القاضى فترة كبيرة من حياته فى ظل الدولة البويهية ، وكان علاقة القاضى بالصاحب وثيقه — وهو الوزير الذى يعد من أعظم وزراء بنى بويه عموما — وهو الذى استقدمه ليشغل منصب قاضى القضاة سنة ٣٦٧هـ ، وقد بقى فيه حتى عزله فخر الدولة بعد وفاة الصاحب سنة ٣٨٥ هـ .

وابن عباد هو أبو القاسم اسماعيل بن أبى الحسن بن عباد الطالقانى ، أحد كتاب الدنيا الأربعة ولد سنة ٣٢٦ هـ ، وتوفى سنه ٣٨٥ هـ وقد وزر لمؤيد الدولة منذ سنة ٣٦٦ حتى سنة ٣٧٣ هـ ، ثم وزر لفخر الدولة حتى توفى سنة ٣٨٥ هـ [2] .

وشهرة الصاحب لاترجع إلى كونه وزيرا بقدر ماترجع إلى أنه كان يعد أديبا كبيرا وواحد من كبار المشتغلين بالعلم والثقافة ، وبلغ من اهتمامه بالثقافة أنهم حدثوا بأن كتبه كانت تنقل على أربعمائة جمل ، وأنه كان يجتمع على بابه من العلماء والأدباء والشعراء مالا يجتمع على أبواب الخلفاء والسلاطين ، وكانت له معهم مناظرات ومساجلات .

درس الصاحب الأدب على أحمد بن فارس اللغوى . أما اتجاهه فى أصول العقائد فلا شك أنه كان من كبار مناصرى المعتزلة ، وكان يلجأ إلى الترغيب والإغراء فلا يوظف أحد إلا من جاراه فى مذهبه ، وقال بقوله « أرسل إلى أحدهم — ويبدو أنه طلب معونته — يقول : من نظر لدينه

---

(١) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ . (٢) أعيان الشيعة ج ١١ ص ٣٢٢

نظرنا لدنياه ، فإن آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد ، وإن أقمت على الجبر فليس لكسرك من جبر »[١] .

بل كان داعية لمذهب العدل والتوحيد ويظهر ذلك فى رسالته إلى أهل الصيمرة[٢] يمدحهم فيها لكونهم من أهل العدل والتوحيد فيقول : «كتابى ـ ياأخوانى ومشايخى — عن سلامة تجمع النفس والدين ، والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على النبي محمد وآله أجمعين ، وصل كتابكم ، فسرنى بما دل عليه من استقامة أحوالكم وسألته أن يبلغكم فى دينكم ودنياكم غاية آمالكم ، إذ كنتم بحمد الله ومنه وطوله وفضله المشتهرين بالذب عن توحيد الله وعدله وصدقه فى وعيده ووعده »[٣] .

ولقد كان حريصا على تعيين رجال الاعتزال فى مناصب الدولة ، حتى بلغ به الأمر أحيانا أنه كان يشترط على من يريد تعيينهم فى المناصب الكبيرة للدولة أن يتحولوا إلى الاعتزال كما فعل مع أبى جعفر البحاث ، ومحمد بن الحسن الزوزنى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ[٤] .

والصاحب لم يكن مجرد حاكم يتعصب لمذاهب أو عقيدة معينة ، وإنما كان متضلعا فى مذهب الاعتزال ، فقد درس على الشيخ أبى عبد الله البصرى أستاذ قاضى القضاة ، وناقش عددكبيرا من رجال الأشاعرة كابن فورك وأبى إسحاق الأسفراييني ، كما استقدم رجال الاعتزال وعلى رأسهم القاضى ليمسكوا بزمام الدولة ، ثم إنه خلف لنا مؤلفات ضخمة وعديدة فى نصرة مذهبهم منها : الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعدل ، والتذكرة فى الأصول الخمسه[٥] .

---

(١) معجم الأدباء جـ ٦ ص٢٨٦ ، المعتزلة ص ٢١٠

(٢) بلدة بين ديار الجبل وديار خوزستان على يسار الذاهب من همذان إلى بغداد، رسائل الصاحب ص ٢١٩

(٣) رسائل الصاحب بن عباد ص ٢١٩

(٤) الطبقا الكبرى للسبكى (ط الحسينية جـ٢ ص ١٤٧)

(٥) قاضى القضاه ٣٥

أما العلاقة بين القاضي والصاحب : فكتب الأعلام والتراجم لا تذكر شيئاً عن بدء العلاقة بينهما وإن كانت تجمع على أن من بواكير أعمال الصاحب بعد توليته الوزارة أنه استدعى أبا الحسن عبد الجبار وولاه منصب القضاء ، وأنه احتفى به احتفاء خاصا ، وأنشأ تقليداً جديداً فى العهد إليه فقد كتب العهد بخطه على ورق سمرقندى جميل ، وكان يقال إنه سبعمائة سطر ، وله غلاف من الأبنوس يطبق كالأسطوانة الغليظة ، وكان هذا العهد لنفاسته أحد الهدايا التى قدمت للوزير نظام الملك[1] بعد ذلك فى القرن الخامس الهجرى مع هدايا أخرى .

ويحسن أن نأتى بيسير من نصوص العقدين ، لنستدل ونتبين كيف كان القاضى فى عصره ومكانته من معاصريه عامة والصاحب ورؤوس الدولة بخاصه وهم من هم عزة ومجداً وشرفا ، وكانت الدولة تعلق عليه الآمال الكبار .

أما العهد الأول فكان مما فيه : هذا ما عهد مؤيد الدولة أبو منصور بن ركن الدولة أبى على مولى أمير المؤمنين إلى عبد الجبار بن أحمد حين ولاه قضاء القضاة بالرى ، وقزوين ، وسهروردى ، وقم ، وساوة ، وما يجرى فيها ويتصل بها ، علماً بما لديه من علم يهتدى بأضوائه ، وورع يستقى بأنوائه وكفاية يكنفها الحلم والحجى ، وأمانة يبعثها النسك والتقى ، وموقع فى علية أهل الدين ترمقه النواظر ، ومكان من صفوة المسلمين تعقده الخناصر .

وبعد أن يشيد به هذه الإشادة التى يظهر فيها تعظيمه وتوقيره ومكانته العلمية بين معاصريه يصدر إليه الأوامر والإرشادات والتنبيهات ،

---

(١) الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢٣٠ ، الحضارة الاسلامية لآدم متز ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة .

كلها تدور حول القضاء بالعدل ومراعاة القرآن والسنة وحسن اختيار القضاة ... الخ[1]

وأما العهد الثانى : فما كان فيه : هذا ماعهد مؤيد الدولة أبو منصور بن ركن الدولة أبى على مولى أمير المؤمنين إلى عبد الجبار بن أحمد ألفاه الكافى فيما استكفاه ، الوافى بما قلده واسترعاه ، قد نهض من قضاته بما أحمد فيه رضى مسعاته مؤديا حق الله بالأخذ بالعدل والحكم بالفصل ، والقضاء بموجب الدين ومقتضاه ، والإمضاء على سنن الشرع ومقتضاه ، لا يميل به هواه عند الارتياد ، ولا تختلف مغزاه فى الاعتبار والاجتهاد ، الورع مركبه وسبيله ، والحق مقصده ودليله ، قد ضربت بحسن مذهبه الأمثال ، وشدت إلى اقتباس علمه الرحال . فرأى أن يضيف له إلى مايليه من أحكام مملكته الحكم على آنف ما استضافه بأمر أمير المؤمنين الطائع بالله ، أطال الله بقاءه إلى مملكته من جرجان ، وطبرستان ، وما يجرى مع أعمالهما ، وبعد من سفوحهما وجبالهما ، بر ذلك وبحره ، سهله ووعره ، ممتعا رعية هذه البلاد بكفايته ، قاسما لهم حظوظهم من رعيته ودرايته ، فأولى الولاة من جمع فيه الحلم والحجى ، وأكفى الكفاة من أجمع عليه فى العلم والتقى والله ولى الخيرة فيما يراه ، والبركة فيما أمضاه ، إنه سميع بصير وعلى كل شىء قدير » .

ثم يوجه إليه التنبيهات والإرشادات ، كالسابقة[2] .

ويبدو واضحاً من العهدين أن وظائفه تشمل بالإضافة إلى الإشراف الكلى على القضاء ، والأحكام القضائية ؛ الميراث والتركات ، ورعاية الأيتام ، والإشراف على الوقف ، والإشراف على سك النقود .

---

(١) رسائل الصاحب بن عباد ص ٤٢ — ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٤ وما بعدها .

توطدت الصلات بين الصاحب والقاضى ، ونشأ بينهما احترام عميق وإجلال من الصاحب للقاضى مع إدلال القاضى بعلمه وشخصه لدرجة أنه استقبله يوما ولم يترجل له وقال : أيها الصاحب ، أريد أن أترجل للخدمة ، ولكن العلم يأبى ذلك[1] . وكان الصاحب يعطى بيمينه لمؤيد الدولة ويساره للقاضى ، ولاينسى أن يظهر شعوره له فى المناسبات المختلفة فيعتز به إذا مات له قريب ، ويذكره فى رسائله باحترام زائد فيقول : « قاضى القضاة الأجل — أدام الله بقاءه وأحسن عزاءه » . . وبلغنى نفوذ القضاء فى الخال — رحمه الله — فشاركت أقضى القضاة فيما مس قلبه . . . وقاضى القضاة أدام الله تأييده ...[2] » .

وبالمقابل كان القاضى يحرص على حضور درس الصاحب إذا جلس للدرس ، ويستشهد بآرائه فى كتبه ويعلن استفادته من عبارته الأدبية ، وقد أشار إلى ذلك فى آخر أجزاء « المغنى » فيقول : « ولعل قائلا يقول : إن بين أوائل الكتاب وبين أواخره فى الاختصار أو النظم فى تهذيب اللفظ وترتيب المعانى فرقا ، والعلة فى ذلك ظاهرة لأننا ابتدأنا بإملائه فى مسجد شيخنا أبى محمد عبد الله بن العباس بن رامهرمز عند قصد حضرة الصاحب الجليل كافى الكفاة — أدام الله عمارة الدين والدنيا ببقائه — فلما وصلنا إلى حضرته تحفينا سعادة مجالسه فى العلم ، فلا يستنكر تغيير اللفظ والمعنى فيما أمليناه لهذا الوجه[3] » .

ودوام الصفاء من المحال فقد ذكر كتاب التراجم والتاريخ مايشوب هذه العلاقة وقالوا : إن القاضى أبا الحسن رفض الصلاة على الصاحب أو أو الترحم عليه لأنه مات من غير توبة[4] ، ولا بد لمرتكب الكبيرة فى

---

(١) معاهد التنصيص ج ٤ ص ١١٧ .

(٢) رسائل الصاحب ص ١٣٩ . (٣) المغنى ج ٢٠ ص ٢٥٨ – ٢٥٩ .

(٤) ذيل تجارب الامم ص٢٦٢ ، الكامل لابن الأثير ج٩ ص٤١ ، أعيان الشيعة ج ١١ ص٥٤٤ (ط دمشق) ، مذاهب التفسير لجولد تسهير نشر الخانجى ص ١٨٩ .

مذهبهم من التوبة حتى لا يكون حكمه الخلود فى النار . قالوا : فنقم عليه فخر الدولة لذلك وقبض عليه وعزله عن منصبه ، وصادره على ثلاثة آلاف درهم (١) .

ولكن هذا فى الواقع لا يفسر سبب عزله ومصادرة أمواله ، بمقدار ما يفسر عادة أصحاب السلطان فى ذلك الوقت بمصادرة كبار رجال الدولة عند عزلهم أو عند وفاتهم والغضب عليهم فى بعض الأحيان حتى عدت المصادرة من الموارد الهامة للأمراء ، والسلاطين سواء كان ذلك لاعتقادهم أن ثروات هؤلاء قد ساقها إليهم منصبهم الكبير ، أم لمجرد الحصول على المال ، وخشية أن يؤلف هؤلاء المعزولون الناس بأموالهم ، ويبعد أن يكون فخر الدولة قد صادر القاضى وعزله لقلة وفائه للصاحب وقد قام بعد ذلك بمصادرة أموال الصاحب نفسه ، ويظهر أن ما أصاب القاضى كان بسبب قربه من الصاحب . فعندما قرر فخر الدولة مصادرة أموال الصاحب قرر كالعادة آنذاك أن تشمل المصادرة جميع الأشخاص الذين كان الصاحب يخصهم بالرعاية والتقديم ، فالقاضى راح ضحية صلته الوثيقة بالصاحب ، وعلق ابن الأثير على ذلك بقوله : « قبح الله خدمة الملوك هذا فعلهم مع من نصح لهم ، فكيف مع غيره » (٢) .

وقد يكون هذا أقرب مما فسره أحد الباحثين ، فقال (٣) : « كيف يقول القاضى لا أرى الترحم عليه من غير توبة وهو معتزلى كالصاحب . ومن غلاة الاعتزال وفخر الدولة معتزلى أيضاً ؟ لكن لعل ما رآه من انقلاب السلطان واختلافه — جعله يظن أن مثل هذا القول يسر ولى الأمر ومع ذلك لم ينج من نقمة فخر الدولة الذى قبض عليه وقرر عليه ثلاثة آلاف درهم »

---

(١) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٧ ، معجم الأدباء ط مصر ج ٦ ص ٢٢٩

(٢) الكامل ج ٩ ص ٤١

(٣) المعتزلة ص ٢١٢

لأن ذلك الرأى فيه نسبة القاضي إلى النفاق والرياء وهذا مما لم يعهد فيه أو ينقل عنه.

٦ — منزلته العلمية :

القاضى عبد الجبار من أئمة المعتزلة وشيوخهم وقد أجمع الذين أرخوا له على علو كعبه فى الاعتزال .

قال عنه صاحب مطلع البدور ومجمع البحور : « وكان الصاحب يقول: الناس يتشرفون بالعلم والشرف والعلم يتشرف بقاضى القضاة [١] » .

وقال السمعانى فى وصفه : « وصاحب المعتزلة له التصانيف الشهيرة وعمر العمر الطويل حتى ظهر له الأصحاب » [٢]

وقال السبكي : « وهو الذى تلقبه المعتزلة بقاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره ، كان إمام الاعتزال فى زمانه ، وله التصانيف السائرة ، والذكر الشائع بين الأصوليين ، عمر دهراً طويلا حتى ظهر له الأصحاب وبعد صيته ورحل إليه الطلاب [٣] » .

ووضعه الحاكم أبو السعد على رأس الطبقة الحادية عشرة من رجال الاعتزال [٤].

ونقل عنه ذلك ابن المرتضى [٥] .

وأحصى الذهبى رؤساء الفرق والمذاهب والاتجاهات الأدبية فى القرن الرابع ، فوضع قاضى القضاة على رأس المعتزلة وقال : « كان رأس الأشعرية فى هذا العصر أبو إسحاق الأسفراييني ، ورأس المعتزلة القاضى عبد الجبار ، ورأس الرافضة الشيخ المفيد ، ورأس الكرامية محمد بن الهيصم ، ورأس

---

(١) جـ ٣ ص ٤ — (٢) الانساب جـ ١ ص ٢١١

(٣) الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٢٠٩ — (٤) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥

(٥) المنية والامل ص ٦٦ .

القراء أبو الحسن الحمامى ، ورأس المحدثين الحافظ عبد الغنى أبو سعيد ، ورأس الشعراء أبو عمر بن دراج ، ورأس المجودين ابن البواب ، ورأس الملوك ابن سبكتكين » (١)

فأهم ما امتاز به القاضى عبد الجبار أنه كان شيخ مشايخ الاعتزال فى القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس ولم يتهيأ للاعتزال بعده من يصل إلى مثل مكانته ومقامه .

وقد بدأ أبو الحسن حياته الفكرية أشعريا ، ثم تحول إلى الاعتزال ، ولم تذكر الكتب التى أرخت له سبب تحوله ، ويمكن تحديد تاريخ تحوله والمكان الذى تحول فيه . فقد ذكر الحاكم أبو السعد أن ذلك كان فى البصرة ، وقد ذكر القاضى فى أماليه أنه كان هناك سنة ٣٤٦ هـ حيث تلق الحديث عن بعض المحدثين هناك ، وعلى هذا يكون التحول إلى الاعتزال وهو فى الرابعة والعشرين من عمره تقريبا . ولا ريب أن القاضى تأثر ببيئة الاعتزال فى البصرة وبمن التقى بهم من رجال الاعتزال .

وهذا التحول لم يكن بالمعنى العميق كالذى حدث للأشعرى حين ترك الاعتزال إلى مذهبه الجديد والذى حدث وهو فى سن الأربعين أو بعدها ، كما أنه ليس بالتحول الذى للإمام الغزالى فانتقل به من طور إلى طور . . لقد كان القاضى عبد الجبار حين حصل له شابا فى مقتبل العمر لم يتوغل بعد فى الدراسات العقلية والكلامية ، ولم يتسع أفقه الفكرى إلا فى البصرة عندما تعرف على كبار رجال الاعتزال وعلى رأسهم أبو اسحاق بن عياش ، وأبو عبد الله البصرى ، وكان للشيخ عبد الله البصرى أثره فى فكره وسلوكه ، إذ أنه أعجب بورعه وزهده وبلغ من احترامه أنه طلب أن يقرأ فقه أبى حنيفة عليه فرفض وقال : أنا فى الحنفية فكن أنت فى

---

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطى ص٤١٦ .

الشافعية ، فنزل القاضي على رأيه . فالقاضي أبو الحسن لم يكن قد تحدد اتجاهه من أصول العقائد بعد حتى يسمى تحوله عن الأشعرية تحولا بالمعنى العميق لهذه الكلمة[1].

ولم يكتف بالتعميق في دراسة الاعتزال ، بل تناول في دراساته أنواع العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير وعلم جدل وخلافها .

ففي علم الكلام يقول الحاكم . « وليس تحضرني عبارة تنبيء عن محله في الفضل وعلو منزلته في العلم ، فإنه الذي فتق الكلام ونشره ، ووضع فيه الكتب الكثيرة الجليلة التي سارت بها الركبان ، وبلغت الشرق والغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله مالم يتفق لأحد مثله ، وطال عمره مواظبا على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صوته ، وعظم قدره وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار عالمها وشيخها غير مدافع ، وصار الاعتماد على كتبه ورسائله ، ونسخت كتب من تقدم من مشايخ »[2]

وفي أصول الفقه : يتحدث ابن خلدون عن أفضل ماكتب فيه على طريقة المتكلمين ، فيجعل لكل من الأشعرية والمعتزلة في ذلك كتابين ، البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفى للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد للقاضي عبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ، ثم يقول : « وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه »[3]

بل إن الزركشي لا يرى أن أحدا يستحق الذكر بعد الشافعي غير الباقلاني ، والقاضي عبد الجبار ، ويكاد أن ينسب الناس بعدهما إلى التقليد في هذا الفن

---

(١) قاضي القضاة عبد الجبار ص٤٣ ، ٤٤

(٢) شرح عيون المسائل جـ ١ ورقة ٧٥ ، المنية والأمل ص ٦٦

(٣) تراث الإنسانية ص ٩٨٤ ، مقدمة ابن خلدون جـ ٣ ص ١٠٣١

فيقول بعد أن أوضح جهود الشافعي في تقعيد هذا العلم : «وجاء مَنْ بَعْـده، فبينوا وأوضحوا وشرحوا حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن الطيب ، وقاضي المعتزله عبد الجبار ، فوسعا العبارات وفكا الإشارات وبينا الإجمال ورفعا الإشكال ، واقتنع الناس بآرائهم ، وساروا على أخذ نارهم فحرروا وقرروا ، وصوبوا وصوروا فجزاهم الله خير الجزاء ، ثم جاءت طائفة أخرى من المتأخرين فحجروا ما كان واسعا »[1] .

والواقع أن نظرة واحدة في فهرس الكتب التي ألفها القاضي وأملاها على تلاميذه ، تبين مدى ثقافته الغزيرة ، وإطلاعه الواسع ، ومنزلته الكبيرة في الفكر الإسلامي القائمة على المشاركة في شتى فروع الثقافة الإسلامية ، وعلى الدفاع عن الإسلام ، ورد مطاعن الطاعنين .

## ٧ — شيوخه وتلاميذه :

القاضي في سبيل تحصيل العلم تنقل من بلد إلى بلد ، وسمع من كبار العلماء المشهورين آنذاك . وظاهرة التنقل في ذلك العصر ظاهرة شائعة في المحيط الإسلامي ، فقد كانت الدولة الإسلامية شاسعة وحواضر الثقافة موجودة في كل مكان ، وغالبا ما كانت المساجد هي المقر المعتاد لهذه المجالس العلمية والثقافية وكثيرا ما كان البلد يتخصص في فرع معين من فروع الثقافة بحيث يطغى على الجوانب الأخرى ، ونلمس أحيانا في إقليم من الأقاليم الإسلامية الواسعة اتجاها ثقافيا معينا ، فمن المعروف أن حواضر الثقافة في العراق يغلب عليها طابع الدراسات العقلية ، بينما تسود دراسة النص والحديث في بلاد الشام ، وكان طلاب العلم يتنقلون من بلد إلى بلد ، ومن مركز إلى مركز ويحرصون على أن يضموا إلى قائمة شيوخهم المشهورين في كل علم [2] .

(١) البحر المحيط ، مخطوط دار الكتب رقم ٤٨٣ أصل فقه المجلد الاول ورقة ٢٠١

(٢) قاضي القضاة ص ٤٦ .

ولم يكن القاضي عبد الجبار بدعا بين المتأدبين والمتعلمين في عصره، لذلك نجده يرتحل في طلب العلم ويلتقي بالعلماء، فيسمع ويكتب ويجادل ومن هؤلاء الأعلام:

١ — الزبير بن عبد الواحد الأسد أبادى المتوفى سنة ٣٤٧ هـ، تلقى عليه القاضي وهما من بلدة واحدة [١].

٢ — أبو الحسن على بن ابرهيم بن سلمه القطان، توفى سنة ٣٤٥ هـ وصفه الذهبي في (العبر) بقوله: الحافظ العلامة الجامع .. وكان يفطر على الخبز والملح [٢].

٣ — أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب، المتوفى سنة ٣٤٢ هـ، سمع منه القاضي [٣]

٤ — عبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني، المتوفى سنة ٣٤٦ هـ [٤].

٥ — أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزى [٥]، أحد كبار رجال الاعتزال، كان من أصحاب أبي على الجبائي، ورحل إليه حالا بعد حال قال القاضي: « وهو ممن له الرياسة العظيمة والأخلاق العجيبة، وله كتب حسان في نقض كتب المخالفين، وله مسجد كبير برامهرمز. وقال: وكنت أقعد فيه كثيرا، وفيه ابتدأت كتاب المغنى ببركاته » [٦].

٦ — أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصرى — وهو من الورع والزهد على حظ عظيم وكان تلميذا لأبي هاشم ومواصلا عليه [٧].

٧ — الشيخ المرشد أبو عبدالله بن على البصرى - أكثر شيوخ القاضي

---

(١) الأنساب جـ١ ص ٢١١، طبقات السبكى جـ٣ ص٢١٩.

(٢) العبر جـ ٢ ص ٢ ٢٦٧، تذكرة الحافظ جـ٣ ص٦٩، لسان الميزان جـ٣ص٣٨٦

(٣) لسان الميزان جـ٣ ص ٣٨٦ .

(٤،٥) تاريخ بغداد جـ١١ ص١١٣ (٦،٧) المنية والأمل ص٥٨، ٦٣

وأخذ عن أبي على بن خلاد ، وعن أبي هاشم الجبائى ، خصص له فى طبقاته ترجمة طويلة تدل على مدى إعجابه به، توفى سنة ٣٦٧ هـ (١) .

وكانت المدة التى قضاها فى الإملاء والتدريس والتأليف طويلة ومنتجة، لذلك كثر تلاميذه وأصحابه والناقلون عنه وأصبحوا يكونون مدرسة كبيرة تضم نخبة من الرجال الذين تركوا آثارهم على الدراسات الكلامية والاعتقادية ، وكل هذه الدراسات كانت امتدادا لآرائه ، ويحكى عن أبى سعيد السمان أنه قال : « دوخت البلاد فما دخلت بلدا أو ناحية إلا وفيها من أخذ عن قاضى القضاة » (٢) . ولعل القاضى هو الذى حفظ اتجاه أبى هاشم فى الاعتزال لأنه كان يميل إليه متأثرا به ، ومن أبرز هؤلاء التلاميذ :

١ — أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابورى من أصحاب قاضى القضاة وأحد تلاميذه ، النابغين ، وإليه انتهت الرياسة من بعده ، قال الحاكم : « كان القاضى يلقبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره ، وهو جذوة من ناره ، وغرفة من بحره » (٣) .

٢ — أبو الحسين محمد بن على البصرى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ، من أبرز تلاميذ القاضى ، وأكثرهم ذكاء وألمعية (٤) .

٣ — أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية ، المتوفى سنة ٤٦٨ هـ ، من تلاميذ القاضى النابهين وله كتب وشرح (٥) .

٤ — أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزوينى ، المتوفى سنة ٤٨٨ هـ ، له تفسير كبير قيل إنه فى سبعمائة مجلد كبار ، قال أبو على بن سكرة : وكان

---

(١) المصدر السابق ص٦٧ . (٢) شرح عيون المسائل ورقة ٧٨

(٣) المنية والأمل ص٦٩ ، مطلع البدور جـ٣ ص٤ ، شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ .

(٤) شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ .

(٥) المنية والأمل ص ٧١ ، شرح عيون المسائل ورقة ٨٠ .

داعية إلى الاعتزال ويقول : لم يبق من ينصر هذا المذهب غيرى (١) .

٥ — الإمام الزيدى المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون توفى سنة ٤١١ هـ (٢) .

٦ — أبو عبد الله بن سعيد اللباد . قرأ على قاضى القضاة ، وكان من متقدمى أصحابه ، وخليفته فى الدرس وله كتب كثيرة (٣) .

٧ — أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستى ، شيخ الزيدية بالعراق ، وإليه ينسب المذهب الزيدى فيه ، كانت صلته بالقاضى وثيقة ، ورأى القاضى فيه قوة الحجة حتى إنه حين ترفع على مناظرة أبى بكر الباقلانى أرسل إليه تلميذه أبا القاسم هذا ليناظره فتغلب عليه كما ذكر الحاكم ، وكثيرا ما كان القاضى يحيل عليه إذا سئل فى موضع كلامى (٤) .

٨ — الشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى ، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ، وكان نقيب الطالبيين وأحد الأعلام فى الكلام والأدب والشعر ومن كتبه المشهورة كتاب الأمالى ، أخذ عن قاضى القضاة ، ودرس عليه ببغداد عند انصرافه من الحج (٥)

٩ — الشريف الرضى ذكر صاحب روضات الجنات (٦) أن الشريف الرضى فى كتابه المرسوم بمجازات الحديث ، عند ما سمع ماروى من طريق المخالفين عن النبى — صلى الله عليه وسلم — أنه قال : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته » قال . ومما علقته عن قاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد عند بلوغى فى القراءة عليه إلى الكلام

---

(١) المنية والأمل ص ٦٩ ، شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ ، طبقات المفسرين ص ١٩ .

(٢) شرح عيون المسائل ورقة ٧٧ .

( ٣ ، ٤ ، ٥ ) شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ ، والمنية والامل ص ٦٩ .

(٦) روضات الجنات ص ٤٠٦ .

فى الرواية أن من شرط قبول الخبر الواحد أن يكون راويه عدلا ، وراوى هذا الخبر ابن أبي حازم عن جرير بن عبدالله البجلى وكان منحرفا . . وكل ذلك يمنع من قبول خبره ، ويوجب اطراح روايته . . . الخ .

وحقا نقد نقل الشريف عن القاضى فى موضعين فى كتاب المجازات النبوية [١] ونقل فى كتابه « حقائق التأويل » فى خمسة عشر موضعا — كما سنبين ذلك عند تأثر الشريف الرضى بالقاضى .

وهناك كثيرون غير هؤلاء منهم أبو القاسم على بن المحسن التنوخى المتوفى سنة ٤٤٧ هـ [٢] ، وأبو طاهر محمد النحارى والحسن بن على الجبان ، والزماجانى ، وأبو حامد شيخ الحاكم الجشى [٣] ، وأبوا الحسين البصرى محمد بن على صاحب المعتمد وقد شرح العمد ( للقاضى ) فى أصول الفقه [٤] وغيرهم .

---

(١) المجازات النبوية ص ٤٦ ، ١٣٩

(٢) لسان الميزان جـ ٣ ص ٢٨٦

(٣) شرح عيون المسائل ورقة ٧٩

(٤) المنية والأمل ص ٧٠ .

# الفصل الثانى

**١ — آثاره ومنهجه :**

القاضى كانت ثقافته واسعة ومتنوعة ، ابتدأ بدراسة القرآن والحديث واللغة والفقه ، وانتهت إلى دراسة العقائد والمذاهب ، من أجل ذلك كثرت تصانيفه وتضخمت وتنوعت ، ولئن اشتهر القاضى بكتبه الكلامية ، فقد خلف لنا أكثر من فرع من العلوم الإسلامية مؤلفات تعد من أمهات ما كتب فى هذا الموضوع ، وأكثرها أصالة ، وقد أجمع من أرخ للقاضى على كثرة تأليفه سواء فى ذلك الخصوم والمؤيدون ، ويكفينا فى ذلك ما سبق نقله عن الذهبى ، والسمعانى ، والسبكى ، والحاكم أبو السعد (١).

ولا عجب فى ذلك فقد قضى حياته كلها فى الدراسة والتدريس والتأليف، يقدم حاجة العلم على سائر حاجاته الأخرى ، وقد تهيأ له بفضل طول المدة التى قضاها فى التدريس أن يحضر دروسه وينتفع بها كثير من العلماء ، واتبع القاضى فى معظم مؤلفاته طريقة الدرس والإملاء ، وقد كان يتبسط فى الشرح ويختصر فى الإملاء ، لأنه كان يرى أن الإملاء عادة يكون للتلاميذ المثابرين ويتطلب نوعا من التركيز ، بينما يكون الدرس غالباً للعامة وغير المتخصصين ، لذلك كان يستحسن فيه البسط والتوسع .

وقد بلغت كتبه ومؤلفاته السبعين كتاباً ومؤلفاً فى الثقافات الإسلامية المتنوعة ، ضاع أكثرها ، فى الحديث ، والسيرة والمواعظ ، وأصول الفقه ، والفقه ، والجدل ، والتراجم ، وعلم الكلام وأصول الدين ، والتفسير وعلوم القرآن (٢) .

أما كتب التفسير وهى التى نثرت فيها الملاحظات البلاغية وهى موضوع البحث ، فهى :

---

(١) ص٣٨ من الكتاب

(٢) قاضى القضاة عبد الجبار ص٥٨ — ٧٢ .

١ — متشابه القرآن — ورد فى معظم المصادر باسم متشابه القرآن ، ذكره القاضى[١] ، والحاكم أبو السعد[٢] وذكر القاضى فى المرجع السابق ( المغنى ) أنه ألفه فى مرحلة المغنى أى ما بين سنتى ٣٦٠ — ٣٨٠ هـ ، وقد ألفه أيضاً قبل الجزء السابع عشر منه لأنه استشهد به فى هذا الجزء ص٩٤ ويلاحظ أنه ألف فى فترة تأليفه لكتاب « المغنى » كتب كثيرة منها : متشابه القرآن ، شرح الأصول الخمسة ، وقد نص على ذلك فى شرح الأصول[٣] .

وتحديد زمن التأليف لكتاب « متشابه القرآن » مهم جداً فى البحث حيث أننا بإزاء مؤلف فى وقت محدد وزمن معين وهو ما قبل سنه ٣٨٠ هـ .

وقد ظل هذا الكتاب « المتشابه » مطموراً ومحتجباً عن أنظار العالم ، حتى كتب الله له الحياة على يد بعثة دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٢ م التى ذهبت إلى بلاد اليمن . فصورته ثم حُقق الكتاب ، وبذلك بعث من جديد .

تنزيه القرآن عن المطاعن : ذكره الحاكم باسم « التنزيه » طبع عن النسخة الخطية المعروفه له بدار الكتب ، وطبعه صاحب المكتبة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ ، ثم طبع مرة أخرى عن هذه الطبعة فى بيروت سنة ١٩٦٦ م .

٣ — التفسير الكبير: ورد بهذا العنوان عندابن تيمية[٤] ،ولعله يقصد به « التفسير المحيط » .

---

(١) المغنى جـ٢٠ ص٢٥٧ ، ٢٥٨
(٢) شرح عيون المسائل ص ٧٥
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٨ .
(٤) مقدمة أصول التفسير ص ٢١ .

٤ — التفسير المحيط : ذكره الحاكم[١] ، وابن المرتضى[٢] ، وابن العربى ، ذكره فى أثناء حديثه عن تفسير ضخم للأشعرى وقال : « ومنه أخذ عبد الجبار الهمذانى كتابه فى تفسير القرآن الذى سماه « المحيط » فى مائة سفر قرأته فى خزانة المدرسة النظامية بمدرسة السلام[٣] .

والغالب أن « التفسير الكبير ، والمحيط » أنهما على مسمى واحد . ولقد ضاع فيما ضاع من تراث العالم الإسلامى .

٢ — القاضى وتفسير القرآن الكريم :

كتب القاضى عبد الجبار فى التفسير كتباً هى : المحيط ، متشابه القرآن، تنزيه القرآن عن المطاعن .

أولا : أما المحيط فهو تفسير كامل للقرآن يقع فى مائة مجلد وأسماه المحيط، ذكره الحاكم ، وابن المرتضى ، وابن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ ، إلا أنه يزعم أن القاضى أخذ تفسيره هذا من تفسير كبير لأبى الحسن الأشعرى يقع فى خمسمائة مجلد — احتال عليه الصاحب بن عباد فأحرقه فى خزانة دار الخليفة ببغداد .

قال ابن عربى : « وانتدب أبو الحسن الأشعرى إلى كتاب الله ، فشرحه فى خمسمائة مجلد وسماه « المختزن » ، فمنه أخذ الناس كتبهم ، ومنه أخذ عبد الجبار الهمذانى كتابه فى تفسير القرآن الذى أسماه « المحيط » فى مائة سفر قرأته فى خزانة المدرسة النظامية بمدينة السلام

ويتهم ابن العربى الصاحب بإحراق تفسير الأشعرى فيقول : « وانتدب له الصاحب بن عباد فبذل عشرة آلاف دينار للخازن فى دار الخلافة وألقى النار فى الخزانة ، واحترقت الكتب وكانت تلك نسخة واحدة لم يكن غيرها

(١) شرح عيون المسائل ورقة ٨٥ (٢) المنية والأمل ص ٦٧
(٣) العواصم والقواصم ورقة ٢٧

ففقدت من أيدى الناس ، إلا أنى رأيت الأستاذ الزاهد الإمام أبا بكر بن فورك يحكى عنه ، فلا أدرى أوقع على بعضه أم أخذه من أفواه الرجال ؟[١] » .

وفى حديث ابن تيمية عن تفاسير المعتزلة الذين تأولوا القرآن على آرائهم فيما يرى ، يقول : وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم . مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، ومثل كتاب أبى على الجبائى ، والتفسير الكبير للقاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى . و « التفسير » لعلى بن عيسى الرمانى[٢] » .

والظاهر أن «التفسير الكبير» الذى سماه ابن تيمية هو «التفسير المحيط» الذى أشار إليه ابن العربى ونص على أنه قرأه فى المدرسة النظامية ، لأن ابن تيمية كان معنيا فى استشهاده السابق بإضافة هذه التفاسير إلى أصحابها من رجال الاعتزال دون التحقق من أسماء هذه الكتب . ولا يبعد أن يكون تفسير القاضى قد عرف بالتفسير الكبير نظراً لكبر حجمه « مائة سفر » ، وأياما كان الأمر فالقاضى له تفسير واحد للقرآن هو «المحيط أو التفسير الكبير » ، ضاع فيما ضاع من آثاره وتراثه الضخم .

ونحن نستبعد مثل هذا الزعم من ابن العربى فمثل الصاحب فى علمه وسعة اطلاعه وحبه للثقافة لا يقدم على هذا العمل . وهذا ما رآه الأستاذ زاهد الكوثرى — رحمه الله — فقد قال : إن هذا الزعم من اختلاق أبى حيان التوحيدى وإن عول عليه ابن العربى ، وإن حيان كثير الاختلاق على الصاحب رحمهما الله[٣] » .

كما أن منهج الأشعرى والقاضى متباينان أشد التباين أحدهما أشعرى ،

---

(١) العواصم والقواصم ورقة ٢٢ — ٢٧

(٢) مقدمة ابن تيمية فى أصول المفسرين ٢١

(٣) تبيين كذب المفترى ص١٣٦ ـ ١٣٧ تعليق الشيخ زاهد الكوثرى

والآخر معتزلى ، ويبعد أن ينقل أحدهما من الآخر ، إلى جانب منزلة أبى الحسن الأشعرى من القاضى والتى يدل عليها تشنيعه الكثير عليه، وقوله فى إسمه : ابن أبى بشر المخذول ، وقوله عند ما عرض لرأى الأشعرى » : « .. وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين[1] » .

وقد ذكر الأشعرى فى كتابه « العمد » فى الرؤية أسامى أكثر كتبه وذكر منها كتاب «تفسير القرآن» وقال : «رددنا فيه على الجبائى ،والبلخى ما حرفا من تأويله»[2] .

ونحن نعلم أن القاضى كان يسير فى اتجاه الجبائى ، وبهذا لا يكون هناك تشابه بين التفسيرين فكيف يأخذ القاضى من الأشعرى ؟! وكيف يتاح له مثل ذلك الأخذ والمنهج والمذهب مختلف ؟ .

والتحقيق فى هذا أن القاضى عبد الجبار قد أفاد فى تفسيره من تفسير شيخه أبى على الجبائى — رحمه الله — وهو تفسير حافل ومطول[3] ولم يأخذ من تفسير أبى الحسن الأشعرى ، ولو وصلنا كتاب القاضى لوجدناه يكثر النقل فيه عن أبى على الجبائى ، كما فعل ذلك فى كتبه الأخرى التى وصلت إلينا ، والتى لا تكاد تخلو مسألة فيها من الاستشهاد بقول لأبى على وأبى هاشم الجبائى ، ويكون بذلك ملتزماً على عادته بمنهجه فى الفكر والتأليف على حد سواء .

لقد كان القاضى يفتخر بالنقل عن مشايخه ويتبجح بذلك : قال فى سياق الرد على تساؤل لعله كان فى ذهن معاصريه ليجردوه من كل فضل ، وينسبوه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ ، ٤٠٠ ، ٤٧٧

(٢) تبيين كذب المفترى ص١٢٨ ـ ١٣٤ .

(٣) الفهرست ، البداية والنهاية جـ ١١ ص ١٢٥

إلى مجرد ناقل وناسخ : «ولعل قائلا أن يقول : إن الذى ضمه هذا الكتاب إنما هو جمع المعروف من الكتب ، وليس الأمر كما ظنه ، لابد إذا تأملته لم تعدم فى كل باب منه ضم منتشر ، وجمع مفترق وإبانة لموضع العمدة ، وما أكثر ما هلك الناس لذهابهم عن هذه الأمور وظنهم فى الدلالة أنها مقيدة وهى مطلقة فامتنعوا عن اعتقاده ، لأن ضروب الخطأ إنما تقع فى باب الأدلة من جهات ... ثم ينفى وهم السائل بقوله : « فالظن الذى ظننته مطرح» ويعلن افتخاره وزهوه بنقله عن الشيوخ . فيقول : « ولم يقل ماذكرنا .. أن نكون ناقلين لكلام الشيوخ بل نتبجح بذلك وتفتخر به ، ونعترف بأنا على كلامهم نحتذى وعنهم نأخذ .. ولم نأل جهداً فيما أوردناه فى هذا الكتاب نقلا من كلام الشيوخ خصوصاً من كلام الشيخ أبى على ، وأبى هاشم وأبى عبد الله[1] .. »

ويؤيد ذلك ما نجده فى كتابه « إعجاز القرآن » الجزء السادس عشر من المغنى[2] يكثر النقل عن مقدمة تفسير أبى على .

وبهذا يمكن أن نؤكد أن النقل يكون من أبى على ومن على طريقه ومذهبه لا من أبى الحسن الأشعرى كما توهم ابن العربى .

ثانيا : متشابه القرآن : المعتزلة كانوا أسبق الناس إلى الكتابة فى موضوع المتشابه فى القرآن الكريم إن لم يكونوا قد انفردوا به ، وقد حملهم على ذلك تصديهم للدفاع عن الإسلام والرد على الطاعنين على القرآن من أى نحلة كان ، إلى جانب رغبتهم فى الدلالة على مذهبهم وإثبات أن الكتاب الكريم موافق لأدلة العقول ، وتأويل جميع الظواهر التى يتعلق بها خصومهم .

---

(١) المغنى ج ٢٠ القسم الثانى ٢٥٥ - ٢٥٧

(٢) المغنى ج ١٦ ص ١٥٨ ، ٣٩٧

ولقد ألفت فى المتشابه من القرآن كتب كثيرة قبل القاضى ذكرها ابن النديم[1] تحت عنوان « الكتب المؤلفة فى متشابه القرآن » وهى كتاب محمود بن الحسن توفى سنة ٢٣٠ هـ ، كتاب خلف بن هشام توفى سنة ٢٢٩ هـ كتاب القطيعى توفى سنة ٣٦٨ هـ ، كتاب نافع توفى سنة ١٦٩ هـ ، كتاب حمزة توفى سنة ١٥٦ هـ كتاب على بن قاسم الرشيدى . كتاب جعفر بن حرب المعتزلى توفى سنة ٢٤٦ هـ كتاب مقاتل بن سليمان الهمذانى توفى سنة ١٥٠ هـ ، وكتاب أبى على الجبائى توفى سنة ٣٠٣ هـ ، وكتاب أبى الهذيل العلاف توفى سنة ٢٣٥ هـ .

كما ذكر فى باب الكتب المؤلفة فى معان شتى من القرآن « كتاب بشر ابن المعتمر فى متشابه القرآن » ، وكتاب قطرب فيما سأل عنه الملحدون من آى القرآن[2] .

وجميع هذه الكتب كانت موجودة فى القرن الرابع الهجرى[3] ، ومعلوم أن القاضى قد أملى كتابه هذا فى خلال الفترة التى كان يملى فيها كتاب « المغنى من سنة ٣٦٠ إلى سنة ٣٨٠ فإملاؤه كان فى الفترة التى كانت فيها تلك الكتب موجودة ، فليس هناك ما يمنع أن يكون قد اطلع على سائر هذه الكتب وكتب شيخه أبى على الجبائى فى المقام الأول .

والمتشابه الذى بحثه القاضى هو الذى مرده إلى المعنى المراد من الآيات التى يشملها هذا النوع بعد أن خرج ظاهرها عن أن يكون مراداً ،

---

(١) الفهرست ص ٢٦ ( ط بيروت ) .        (٢) الفهرست ص ٣٨

(٣) تعرضت المعتزلة للتضييق بعد زوال بنى بويه على يد محمود بن سبكتكين فى سنة ٤٢٠ هـ انتزعت الرى من البويهيين فجمع من فيها من المعتزلة ونفاهم إلى خراسان وأحرق كتب الفلسفة ومذاهب الاعتزال والنجوم (الكامل لابن الأثير جـ ٧ ص ٣٣٥) . واستخرج من بيت كتب الصاحب بن عباد كل ما كان فى علم الكلام وأمر بحرقه وكان فهرس كتبه تقع فى عشر مجلدات . ( الإرشاد لياقوت جـ ٢ ص ٣١٥ ) .

والخلاف فيه إنما هو خلاف فى تحديده وما هو المراد منه، وكيف السبيل إلى فهمه ؟؟.

وقد حدد القاضى معنى المحكم والمتشابه فقال . « إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكماً أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرما أكرمه وهذا بين فى اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم فى ذلك وفى سائر مايرجع إلى جنسه وصفته. فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة — لكونه عليها تأثير فى المراد — وقد علمنا أن الصفة التى تؤثر فى المراد هى أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد فى أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً، وذلك نحو قوله تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد[1] ونحو قوله : « إن الله لا يظلم الناس شيئا[2] » إلى ما شاكله.

فأما المتشابه فهو الذى جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشىء يرجع إلى اللغة، أو التعارف وهذا نحو قوله تعالى : « إن الذين يؤذون الله[3] » إلى ماشاكله لأن ظاهره يقتضى ما علمناه محالا، فالمراد به مشتبه ويحتاج فى معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.

وهذا هو حقيقة المحكم والمتشابه واللغة شاهدة بصحة ماذكرناه فيهما[4] ».

وقد أوجز القاضى حد المحكم والمتشابه فقال : المحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه مالم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى القرينة،

---

(١) الإخلاص ١ ، ٢
(٢) يونس آية ٤٤
(٣) الأحزاب آية : ٥٧
(٤) مقدمة متشابه القرآن القاضى ص ١٩، ٢٠.

وقد فصل القول فى هذه القرينة التى تعرف بها المراد من المتشابه وتحمله على المحكم، فقال: «إنها إما أن تكون عقلية، أو سمعية، وقال فى القرينة السمعية إنها إما أن تكون فى الآية إما فى أولها، أو آخرها، أو فى آية أخرى من السورة، أو من سورة أخرى، أو فى سنة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أو فى إجماع الأمة(١).

ولا تعارض بين كلام القاضى فى القرينة فى الموضعين لأن الرجوع إلى اللغة أو التعارف للحكم على الآية بأنها من المتشابه ينطوى على الرجوع إلى الدلائل العقلية والسمعية، لأن التعارف ماعرف أمره من الدين بالضرورة سواء كان راجعا إلى السمع أم إلى العقل.

أما المتشابه اللفظى أو الآيات المشتبهة فهى عبارة عن الآيات التى تكررت فى القرآن وألفاظها متفقة لكن وقع فى بعضها زيادة أو نقصان. أو تقديم أو تأخير، أو إبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك مما يورث اختلافا بين الآيتين أو الآيات كقوله تعالى: «وادْخُلُوا البَابَ سُجَّدًا وقولوا حِطَّةٌ»(٢)، وقوله: «وقُولوا حِطَّةٌ وادخُلوا البابَ سُجَّدًا»(٣) وكقوله تعالى: «وما أُهِلَّ به لغير الله»(٤) وسائر القرآن «ومَا أُهِلَّ لغَيْر الله به»(٥) أو فى موضع بزيادة وفى آخر بدونها.. أو فى موضع معرفا وفى آخر منكرا(٦). فهذ النوع من المتشابه اللفظى الذى مرده إلى العبارة دون المعنى المراد.. لم يدخل فى مفهوم المتشابه عند القاضى عبد الجبار.

وعلى ذلك «فمتشابه القرآن» من أهم ماوصلنا من كتب القاضى فى

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠.

(٢) البقرة آية: ٥٨. (٣) الاعراف آية: ١٦١.

(٤) البقرة آية: ١٧٣. (٥) المائدة آية: ٣، النحل آية: ١١٥.

(٦) متشابه القرآن — دراسة موضوعية — ص٩.

التفسير ، ومن أهم كتب المعتزلة فى الكشف عن مناهجهم فى تفسير القرآن.

ويمكن القول بأن كتاب « متشابه القرآن » وكتاب « المغنى » الجزء السادس عشر الخاص بإعجاز القرآن كانا فى زمن متقارب مابين سنة ٣٦٠هـ إلى سنة ٣٨٠ هـ . أما كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » فبعد هذا التاريخ كما سنفصل الآن .

ثالثا : تنزيه القرآن عن المطاعن : والكتاب الثانى الموجود فى مجال الدرسات القرآنية هو « تنزيه القرآن عن المطاعن » الذى عرض فيه الآيات التى يتعلق بها الطاعنون ، سواء كان ذلك فى وجوه الإعراب ،أو اللغة ،أو النظم، أو المعانى ، وأبان بأسلوب واضح موجز عن خطئهم فى فهمها وتأويلها .

والكتاب ليس خاصا بالمتشابه من الآيات التى يقع فيها الطعن بسبب ما يبدو من التناقض فى المعانى ، ولكنه أعم من ذلك ، يدل على ذلك النظر فى مسائل الكتاب التى لم يخصها القاضى بالآيات المتشابهة[1] ،فالمسألة الأولى فى الكتاب مثلا حول الابتداء باسم الله وهى: هلا قيل بالله الرحمن الرحيم لأن الاستعانة تقع بالله لا باسمه [2] . . وغير ذلك كثير وكله ليس من المتشابه .

وقد أشار القاضى فى مقدمة الكتاب إلى أنه أملى فى بيان معانى القرآن والفصل بين محكمة ومتشابهه كتبا ، وأنه إنما خص هذا الكتاب بجمع شتات أمور متفرقة تتعلق بالمطاعن على القرآن سواء فى ذلك المتشابه وغيره . يقول : « ومعلوم أنه لاينتفع به » أى بالقرآن » إلا بعد الوقوف على معانى مافيه وبعد الفصل بين محكمه ومتشابهه ، فكثير من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقدوا بأن قوله تعالى : « يُسَبِّح لِله مافى السموات

---

(١) انظر تراث الانسانية المجلد الاول ص ٩٨٤ مقال الأستاذ سعيد زايد .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤ .

و مَا فى الأرض »(٣) ، حقيقة فى الحجر و المدر و الطير و النعم ، وربما رأوا فى ذلك تسبيح كل شىء من ذلك ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرأ ، لذلك قال تعالى : « أَفَلاَ يتدَبَّرون القرآن »(٤) فى غير موضع ، ولذلك وصفه الله تعالى بأنه : « شفاء لما فى الصدور »(٥) وكل ذلك لايجوز إلا بمعرفة مراده ، وقد أملينا فى ذلك بحمد الله كتبا ، لكن هذا الجنس من جنس المطاعن وأجوبتها ، وذكر المتشابه ومعانيه ، وذكر التنبيه على قوارع القرآن ، متفرق فى ذلك ، ونحن إن شاء الله نجمعه فى هذا الكتاب ليكون النفع به أعظم و نسأل الله التوفيق للصواب »(١) .

فهذا نص قاطع فى بيان موضوع الكتاب ، وأنه كتبه بعد أن أملى تفسيره ، وكتابه فى المتشابه ، وكتبا أخرى تعرض فيها لرد المطاعن عن القرآن . كالإعجاز ، وخلق القرآن ( جزءان من المغنى ) فجمع فيه تلك المتفرقات المتصلة برد المطاعن . فجاء الكتاب على تنوع المطاعن — مختصرا موجزاً إذا قيس بالمتشابه الذى خصه بطائفة معينة من الآيات ، أو إذا قيس بسائر كتبه — رحمه الله — وهذا يدل على أن كتاب « متشابه القرآن » جاء أولا وتلاه فى الزمن تنزيه القرآن عن المطاعن .

## ٣ — منهج القاضى فى التأويل :

أوردت كتب التراجم والطبقات عددا من مؤلفات القاضى فى التفسير منها :

١ — المحيط أو التفسير الكبير .

---

(٣) التغابن آية : ١ . (٤) محمد آية . ٢٤

(٥) يونس آية ٥٧ :

(١) من مقدمة النسخة الخطية لكتاب التنزيه التى عثر عليها المحقق « عدنان » أنظر مقدمة التحقيق لكتاب متشابه القرآن ص ٣٦ أما النسخة المطبوعة الآن ففيها هذا النص مبتورا .

٢ — متشابه القرآن.

٣ — تنزيه القرآن عن المطاعن.

أما المحيط: فقد فُقِد وليس له أثر بين أيدينا الآن.

وأما متشابه القرآن: فقد حققه الدكتور عدنان محمد زرزور الأستاذ بجامعة دمشق.

وأما تنزيه القرآن عن المطاعن: فقد طبعه صاحب المكتبة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ عن نسخة خطية بدار الكتب، ثم طبع مرة أخرى عن هذه النسخة فى بيروت سنة ١٩٦٦ م.

والمتشابه، والتنزيه، مع الجزء السادس عشر من «المغنى» الخاص بإعجاز القرآن، تلك الثلاثة هى عمدنا فى هذا البحث.

وقبل تفصيل ذلك نلقى نظرة سريعه على مناهج التفسير آنذاك وموقف القاضى منها:

كان هناك اتجاهان رئيسان فى التفسير للقرآن. يرى أولهما وجوب التقيد بظاهر القرآن، أو تفسيره بالقرآن والسنة، وبأقوال الصحابة ثم التابعين، ويحرم تفسير القرآن بالرأى اعتمادا على الحديث القائل: «من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» وعلى هـذا معظم السلف والظاهرية.

ولا يرى أصحاب الاتجاه الآخر مانعا من الاحتكام إلى أدلة العقل حين يغمض النص القرآنى، أو يشتبه أمره على المفسر، ويعد المعتزلة من القائلين بالعودة إلى العقل.

وبين هذين الاتجاهين مراتب تتوسطهما أو تقرب من هذا الاتجاه أو ذاك وإن كان سبب ظهور مذهب التأويل المباشر هو إفراط البعض فى الاعتماد على الظاهر، حتى أدخل فى التفسير أحاديث لاتصل إلى مرتبة

الصحة ، واعتمد على مجموعة من الإسرائيليات مما جعل المعتزلة يتوجهون إلى التأويل .

وقد كانت هناك عدة عوامل تدعو إلى ظهور التأويل منها : البعد عن زمن الرسول - ﷺ - والصحابه ، واختلاط العرب بالعجم ، واطلاعهم على أديانهم الجديدة ، واضطرارهم إلى مناقشة أهلها بالنص والعقل ، ومنها تجدد الحوادث وتغير الظروف مما يتطلب أحيانا محاولة التوفيق بين النص وبين ما جدّ من أمور .

والقاضي صريح في قوله بوجوب التأويل في حالة ما إذا ورد في ظاهر القرآن ما يمنعه العقل . وهو يرى أن هذا ليس فيه أى إنقاص لحق القرآن بالاحترام والتقديس ، لأن القرآن دليل سمعي ، والله تعالى هو الذي نصب العقل والسمع معاً ، ولا يصح أن تتناقص هذه الأدلة لأنهما من مصدر واحد ، والتأويل يجب أن ينصب على ما هو متشابه من القرآن لا على ما هو محكم ، والمحكم هو ما لا يحتمل إلا الوجه الوحيد من حيث اللغة أو شواهد العقل ، كقوله تعالى : «قل هو الله أحد» بينما يحتمل المتشابه أكثر من وجه ، كقوله تعالى : «إنّ الذين يُؤذُون الله»[1] ، إن هذا النوع من الآيات يحتاج إلى فكر ونظر ليحمل على الوجه الذي يطابق المحكم أو دليل العقل .

والواقع أن معظم رجال الفرق الإسلامية يقرون مبدأ التأويل ووجوبه في الآيات المتشابهة ، إلا أنهم يختلفون في تعيين الآيات التي تحتاج إلى التأويل فبينما يقدر ابن تيمية مثلا آيات التشبيه واضحة لا تحتاج إلى تأويل يعدها المعتزلة ومن تابعهم مما يجب تأويله .

وإذا كان القاضي ممن يجيزون التأويل فليس معنى ذلك أنه يرى أن يسمح لأى كائن أن يفسر كتاب الله أو يؤول متشابهه ، إن هناك شروطا عدة يجب أن تتوافر في رأيه لمن يريد الإقدام على هذا العمل ، وأهم هذه الشروط : أن يكون

---

(١) - الاحزاب آية ٥٧

المرء عالماً باللغة العربية مع النحو ، دار بالفقه وأصوله، عالماً بتوحيد الله وعدله وما يجب له وما لا يجب من الصفات ، وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن ، فمن اكتملت لديه هذه الشروط بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله[١] » .

وهكذا فلا يصح أن يقتصر التأويل أو التفسير على مجرد التحليل اللغوى للنص لتفسيره بما يؤيد العقل حين يخالف ظاهره النص ، كما لا يصح أن يعتمد التفسير والتأويل على الرواية وحدها ، وإنما يجب أن يجمع بين هذه الأمور مع الاعتماد على قرائن عقلية وسمعية تكون فى الآية نفسها أو فى آية أخرى أو فى السنة أو إجماع الصحابة ، وقد كان لهذه الاتجاه الذى بدأه جهم بن صفوان ، واتضح بتفسير أبى على الجبائى ، واكتمل عند القاضى أثره فى الحاكم الجشمى ، فقد ألف كتابه «تهذيب التفسير» سالكا مسلك أبى على والقاضى ، كما كان له أكبر الأثر على الزمخشرى الذى كتب الكشاف معتمداً على هذا المنهج ، والحاكم تتلمذ على كتب القاضى ، وقرأ تفسيره ونقل طبقاته . والزمخشرى درس على الحاكم أبى السعد . ولا يبعد أن تكون سلسلة رجال هذا المنهج فى التفسير على النحو التالى :

أبو على الجبائى ، ثم القاضى ، ثم الحاكم ، ثم الزمخشرى[٢] .

أما ما يحتج به مخالفو التأويل من قوله تعالى : « وما يعلمُ تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به[٣] » فإن القاضى يرى أن تأويل الآية معروف عند من يتمرن العبارة أى يقفون عند قوله : « والراسخون فى العلم » إذ يكون مفهوم الآية : « الله والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ، وأما إذا وقفنا على لفظ الجلالة « الله » فإن المراد بما يؤمن به الراسخون فى العلم يكون معنى « التأويل » فى الآية « المتأول » وهو يوم القيامة الذى لا يشترط فى

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٦٠٦ (٢) قاضى قضاة عبد الجبار ص٧٦ .

(٣) آل عمران آية ٧

المكلف معرفة تفصيله، يفسر ذلك قوله تعالى: «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله[١] .. إلخ» فالتأويل : المراد منه المتأول الذى هو يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب ، فالله عز وجل يختص بالعلم به وبوقته ، لأن تفصيل ذلك لا يعلمه أحد من العباد .

وأما الذم الوارد فى الآية على التأويل فإنه موجه إلى من يتبع التأويل ابتغاء الفتنة ، فإذا كان القصد مجرد التأويل لمعرفة المراد بالآية لم يكن ذلك مذموماً[٢] .

٤ — موقف المفكرين من هذا المنهج :

عرفت تفاسير القاضى على نطاق واسع ، وانقسم المفكرون تجاهها بين معارض له كابن تيمية ، والرازى ، ومؤيد ناقل عنه كالحاكم الجشمى ، والشريفين: الرضى والمرتضى ، والزمخشرى ، وسائر المعتزلة .

ثم معارضوه بين فريقين ، فريق ينكر التأويل أصلا كابن تيمية ، وفريق يقول بالتأويل لكنه يخالف رأى القاضى كالرازى .

أما ابن تيمية فقد عارض الأصل الذى يقوم عليه تفسير القاضى وهو التأويل وقال : إن أصح التفاسير هو تفسير القرآن بالقرآن ، ثم يطلب تفسيره فى السنه ، ثم فى أقوال الصحابة ، ثم يرجع إلى أقوال التابعين ،

وخطورة التأويل فى نظر ابن تيمية تأتى من أن المؤول غالباً ما يكون معتقداً لرأى سابق يحاول أن يميل ألفاظ القرآن عليه ، لذلك فإنه حمل على كل من قال بالتأويل، ومنهم المعتزلة . وطوائف الشيعة ، وخص القاضى عبد الجبار وتفسيره الكبير بجزء من هذه الحملة فقال : «إنهم اعتقدوا مذهباً يخالف الحق الذى عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف

---

(١) الأعراف : ٥٣ .

(٤) المغنى ج ١٢ ص ١٧٥ .

الأمة وأئمتها ، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم ، يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها ، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون الكلام عن مواضعه ، ومن هؤلاء فرق الخوارج ، والروافض ، والمعتزلة ، والقدرية والمرجئة ، وغيرهم ، وهؤلاء المعتزلة أعظم الناس جدلا ، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل : عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، وكتاب أبى على الجبائى ، والتفسير الكبير للقاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى ، وكتاب على بن عيسى الرومانى ، والكشاف للزمخشرى ، فهؤلاء وأمثالهم اعتقدوا مذاهب المعتزلة[1] .

والحق أن ابتداء التفسير على أصول وقواعد متبناه من قبل جد خطير ، لأنه يعنى أنه يحمل القرآن على هذه العقيدة أو تلك بينما القرآن أصل العقيدة الإسلامية ومنبعها ، ومن المعلوم أن المعتزلة يقولون بالأصول الخمسة ويفسر كثير من القرآن على أساسها ، إلا أن القاضى يؤكد أنه إنما أراد بالتأويل إزالة ما قد يظن من تناقض بين ظاهر القرآن وأدلة العقل وهو يحاول فى كثير من الأحيان الاكتفاء بظاهر النص وإذا ما أوله فإنه يعمد فى تأويله على القرآن نفسه أو الحديث أو السنة أو الإجماع ، وقد سبقت الشروط التى يشترطها فى المفسر ليصح أن يقدم على التفسير .

هذا موقف ابن تيمية المعارض للتأويل أصلا .

أما الرازى فانه كان يقول بالتأويل ، لكنه يخالف رأى القاضى فيه أحيانا ، ويورد الأمثلة الكثيرة على صحة تأويل آيات قرآنية قد يحتمل ظاهرها معانى لا يقرها الإسلام ، كالتشبيه والتجسيم وجواز المكان على الله ، إلى غير ذلك كالوجه والعين والجنب والأيدى والساق ... الخ من القرآن والأخبار[2] ، لذلك فهو لم ينكر على القاضى تأويله للقرآن كله وإنما خالفه فى بعض تأويلاته .

---

(١) مقدمة فى التفسير لابن تيمية ص ٢١

(٢) أساس التقديس ص ٩٨ — ١٠٣ ط سنة ١٣٢٨ هـ القاهرة .

أما المعتزلة فقد نهجوا منهج القاضى فى التفسير وتأويل الآيات المتشابهة وعلى رأس هؤلاء جميعا الحاكم أبو السعد الجشمى، والزمخشرى .

وللحاكم أبى السعد تفسير كبير مشهور وهو : « تهذيب التفسير » [1] يعرض فيه لكل آية من الآيات من وجوهها المختلفة على النهج التالى :

القراءة ، واللغة ، والإعراب ، والنظم ، والمعنى ، والنزول ، والأدلة، والأحكام ، والأخبار ، والقصص ، والفقه .

والحاكم كثيرا ماينقل آراء القاضى فى كل وجه من هذه الوجوه ، ويكثر من ذكر تفسير أبى على الجبائى ، والقاضى قليلا . ويلتزم برأيهما مع التوسعة فى ذكر مختلف آراء المفسرين السابقين عليه .

أما الزمخشرى فقد عمد إلى نقل آراء القاضى ، والحاكم ، دون الإشارة إليهما، ونظرا لأنه لم يُستطَاع على تفسير القاضى والحاكم فقد ظُنَّ [2] أن نهج المعتزلة فى التفسير اكتمل على يده ، مع أن الزمخشرى تلقاه مكتملا من الحاكم ، والقاضى ، ولم يكن مافعله أكثر من متابعته لهما ، والدليل على أنه كان مسبوقا فى منهجه وآرائه أن كثيرا من المسائل التى نسبها بعض المفكرين له على أنه أول من قال بها توجد نصا ومعنى فى تفسير القاضى — على ما سنتحدث عنه فى الباب الرابع إن شاء الله تعالى .

## ٥ — حكمة وجود المتشابه فى القرآن الكريم :

قد يتساءل متسائل . لماذا وجد المتشابه فى القرآن ؟

حدد القاضى أغراضا عدة للآيات المتشابهة ، وأهمها :

أن كونه كذلك أقرب إلى العدول عن طريقة التقليد ، إلى طريقة

---

(١) منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية فى ثمانية مجلدات .

(٢) من هؤلاء جولد تسهر فى كتابه مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٤٠ ، ظهر الإسلام ج ٤ ص ٥٣ .

النظر ، لأنه إذا وجد القرآن مختلفاً لم يكن بأن يقلد المحكم أولى من المتشابه فيحوج إلى الرجوع إلى الأدلة وتأملها ، ولو كان الجميع محكما لكان أقرب إلى الاتكال على ظاهره ، وطريقة التقليد فيه، يبين ماقلناه : أن الكثير من العوام يتكل الآن على تقليد مايشتهيه ويوافق اعتقاده ويعرض عما يخالف ذلك ، فلو كان كله محكما لكانوا إلى هذه الطريقة أقرب .

والمعلوم الذى لايختل فى الشاهد أن أحدنا إذا أراد بعث غيره على كثرة الفكر الذى يشحذ الطبع ويتيح الذكاء والفهم عمى عليه المراد ليفكر فى الاستخراج ، وأجمل به القول ليتأمل ، فيستنبط منه الصحيح ، وهذا يقتضى صحة ماذكرناه فى المتشابه .

وعلى هذا الوجه يحمل ماذكره تعالى من الأدلة على التوحيد والعدل فى كتابه : أنه نبه عليها جملة ، ليكون المكلف غير متكل عليها لكى ينظر فيما دلت فى عقله من وجوه الأدلة . فما الذى يمنع على هذه الطريقة من أن يكون تعالى أنزل بعض الكتاب متشابها ، لأنه علم أن الصلاح أن يزداد نظرهم وتأملهم، ويكدوا فى معرفة الحق خواطرهم . لأن من حق المحكم أن يدل العارف باللغة بظاهره ، ويستغنى عن فكر مجدد ، فاذا كان متشابها فلا بد من من فكر مجدد .

فمحل المتشابه — لما ذكرناه — محل الآلام التى الحكمة فيها أعظم من الصحة والملاذ ، لأن الاعتبار الذى يقع بها لايكاد يحصل لغيرها فكانت فى الحكمة أولى . فكذلك القول فيما ذكرناه من المتشابه .

وهذه الجملة تسقط ماسألوا عنه ، لأنهم بنوا الكلام على أن المتشابه تلبيس وتعمية وعدول عن البيان ، وقد بينا أن الأمر بخلافه لأن الملبس لايكون ملبسا بالكلام إلا إذا سد على المخاطب طريق معرفة مراده ، وإذا فتح له طريق ذلك وبينه ويأوكد من بيانه بتقييد الكلام ، فكيف يكون

متلبسا ؟ . وقد علمنا أن أحدنا إذا خاطب غيره ، على عهد تقدم لايكون ملبسا . . . فيجب خروج الخطاب لأجله من أن يكون تعميها وتلبيسا . . .

وبينا أن اشتباهه إنما يكون من جهة اللفظ ، فأما من جهة المعنى فليس بمشتبه لأن المقرر فى العقل بمنزلة إيصال القول به ، وبحل محل عهد المخاطب مع المخاطب . فكيف يصح القول بأن المراد به مشتبه ، وإنما يعلم المراد بقرينة تقترن به ، على ما قدمناه .

ويخالف ذلك خطاب العرب بالفارسية ، لأنه ليس فى العقل مايعلم معه المراد فيكون عبثا . وليس كذلك حال المتشابه . لأنه لابد من أن يدل على المراد به : إما العقل وإما المحكم وكلاهما ثابت بالمتشابه . »[1]

ومنها : أنه تعالى أراد أن يكون القرآن فى أعلى طبقات الفصاحة دالا على صدق النبى — ﷺ — وعلم أن ذلك لايتم بالحقائق المجردة وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة ، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب ، وأدخل فى الإعجاز »[2]

فالقاضى يرى أن المتشابه الموجود فى القرآن ليس من قبيل التعمية والتلبيس ، وإنما كان بعثا على كثرة الفكر الذى يشحذ الطبع ويتيح الذكاء والفهم ، ليفكر العبد فى الاستخراج . ويكثر التأمل فى الاستنباط ، وإخراج الصحيح منه بمساعدة القرائن المحيطة والآيات المحكمة ، وأن سلوك القرآن تجاه المتشابه ، هذا السلوك سلوك إلى طريقة التجوز بالاستعارة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل فى الإعجاز .

وقد قال صاحب « مقدمة كتاب المبانى » كاشفا أسباب وجود المتشابه فى القرآن « فإن قيل : ولأى علة أنزل المتشابه ؟ وهو يحتمل التأويلات . فهلا جعل كله محكما دالا على ما أراد ليكون أكشف للحق وأقمع

---

(١) المغنى ج ١٢ ص ١٧٥ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠ .

للشبهة مع قوله تعالى . ليَهلِكَ مَنْ هلك عن بَيِّنة ويَحيَ مَن حيَّ عن بَيِّنة » (١) .

وقد ذكر فى الجواب عن ذلك ثمانية أوجه . ومما قال فى الأول :

إن الله سبحانه احتج على العرب بالقرآن ، إذ كان فخرهم ورياستهم بالبلاغة وحسن البيان والاختصار والإطناب ، وكان كلامهم على ضربين :

أحدهما : الواضح الموجز الذى لايخفى على سامعه ولايحتمل غير ظاهره .

والآخر : على المجازات والكنايات والإشارات والتلويحات ، وهذا الضرب هو المستحلىَ عندهم ، الغريب من ألفاظهم ، البديع فى كلامهم .

فأنزله الله على الضربين ليصح العجز منهم وتتأكد الحجج ولزومها إيامم ، فكأنه قال: عاوضوا محمدا — ﷺ — فى أى ضربين شئتم فى الواضح أو فى المشكل ، ولم يقدروا عليه ، ولو أنزله واضحا محكما بحيث لايخفى على أحد سمعه منه لوجد المشركون مقالا . وقالوا : لِمَ لَمْ ينزل بالضرب المستحسن عندنا والمستحلى فى طباعنا .

لأن ماوقع فيه الإشارة والكناية والتشبيه والتعريض كان أفصح وأعرب ، دليله قول امرىء القيس :

« وماذرفت عيناك — إلا لتضربى

بسهميك فى أعشارِ قلب مُقتَّل

فجعل النظر بمنزلة السهم تشبيها ، فحلا به عند كل سامع ، واستحسنه كل منشد . ومثله قوله أيضاً :

فقلت له لما تمطىَّ بصُلبه وأردَفَ أعجازاً وناءَ بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ بصبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثل

(١) الانفال : آية ٤٢ .

فيـالك من ليلٍ — كأنّ نجومَه بكل مُغار الفتـل شُـدَّت بيذبُـل[١]

فإن ذلك أفصح من قول الآخر :

ركبتْ نجوم الليل فوق رؤوسهم ولـكل رأس كوكبٌ وهّـاج

وليس إلا لما فى الأول من الاستعارة ـ فإنه شبّه الليل بالراجع لطوله كالمتطى ، يشبه الراجع إلى ورائه والجايش صدره وإن ردفته الحجارة ، فجعل لليل صلبا ، وصدراً، وأعجازاً ، ووصفه بالتمطى ، مع أن غاية الفصاحة ونظم البلاغة شوب التعريض بالتصريح ، والمجاز بالحقيقة ، لتصريف القول فى كل فن من فنون البلاغة .

فكان قوله : « آمنوا بالذى أُنزل على الذين آمنوا وَجهَ النهارِ »[٢] أذهب فى معنى البلاغة من أن يقول : « أول النهار » .

وقوله : « وعندهُ أمُّ الكتاب[٣] » أبلغ من أن يقول : « أصل الكتاب » .

وقوله : « فقدّموا بين يدَى نجـواكم صَدَقةً[٤] » أبلغ من أن يقول : « قدموا قبل نجواكم صدقةً » .

وقوله : لهم قدَم صدقٍ عند ربّهم[٥] أبلغ من أن يقول : « لهم ثواب عمل صالح قدم لهم الوعد عليه » .

وقوله : فأتىَ اللهُ بُـنيانهم من القواعد[٦] أفصح من أن يقول : «فأتى أمر الله ببنيانهم من القواعد » .

وقوله : « فأتاهمُ اللهُ من حيثُ لم يحتسِبوا[٧] أحسن من أن يقول: فأتاهم أمر الله من حيث لم يحتسبوا » .

---

(١) ما تحته خط غير موجود بالأصل (٢) آل عمران آية : ٧٢
(٣) الرعد آية : ٣٩ (٤) المجادلة آية ١٢ (٥) يونس آية : ٢
(٦) النحل آية : ٢٦ (٧) الحشر آية ٢

كمشاهدة الحياة الآخرة ، يجللها بشيء من الرهبة والجلال ، وللقرآن دقة فى هذه الناحية إذ أن كثيرا مايترك جوانب الصـــورة التى تتعلق بيوم البعث والملائكة وغيرها من الكائنات العليا مطلقة غير مقيدة ، يحوطها الغيب ويسترها، ولا تكاد تلمح إلا خفقات تلقى فى الروع ولا توضح الأمر[١] »

٦ — كيف وصلت كتب عبدالجبار إلينـا ؟

وهنا يخطر بالبال كيف وصلت إلينا كتب القاضى عبد الجبار دون غيرها من كتب المعتزلة والتى كان لها الصدارة والأهمية ، مثل كتب أبى على وأبى هاشم ، وأبى مسلم ، وغيرهم ، ممن ضاع تراثهم وفقدت آثارهم ؟ وماهى الظروف التى جعلتهمافى مأمن من الحرق والنهب والتبديد ؟ وكيف وصلت إلى اليمن وهى غير البيئة التى عاش فيها القاضى عبد الجبار ؟

لقد تتبع الدكتورعدنان زرزور فى رسالته[٢] رحلة وصول كتب الحاكم الجشمى وآثاره إلى اليمن — وهى نفسها رحلة وصول آثار القاضى عبدالجبار التى كدست فى مكتباتها — فالذى حمل هذا حمل تلك ، وقد بقى الحاكم والقاضى بالإضافة إلى كتبهما مجهولين تماماً فى ميدان الدراسات القرآنية والبلاغية على الرغم من جهودهما فى حفظ خلاصة قيمة لتفاسير المعتزلة حتى وقت قريب .

ويعود السبب فى حفظ هذه الكتب إلى الصلات التى كانت بين دولتى الزيدية فى اليمن والزيدية فى الديلم التى كانت تتغلب على طبرستان وجرجان ، وإلى تبادل العلماء وهجرتهم بينهما لدواع كثيرة .

وقد كانت لهم دولتان إحداهما فى اليمن والأخرى فى جنوب بحر الخزر من جهات الديلم .

---

(١) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ١٢١ .

(٢) رسالة دكتوراه عنوانها الحاكم الجشمى ومنهجه فى التفسير مخطوطة بدار العلوم .

أما الذى استولى على اليمن فهو الإمام الهادى إلى الحق يحي بن الحسين، أحد أحفاد الإمام القاسم بن إبراهيم الرسّى ، ولد بالمدينة المنورة سنة ٢٤٥ﻫ وخرج من الرس إلى اليمن سنة ٢٨٠ ﻫ بعد طلب من أهله ، ولكنهم خذلوه فعاد إلى الحجاز ثم راجعوه فعاد إليهم ، ووصل صعدة سنة ٢٨٤ ﻫ ، وتمكن بعد حروب طويلة مع القرامطة وغيرهم أن يؤسس دولة الزيدية فى اليمن، ويفيض الزيدية فى الحديث عن بأسه وتصنيفه وورعه،ويقولون: مامن زيدى فى اليمن إلا وله حق عليه ، ولا من إمام دعا إلا وهو سابقه . وتوفى سنة ٢٩٩ ﻫ[١]

أسس الإمام الهادى دولة الزيدية فى اليمن ، وكان أولاده يبايعون فيها .

وأظهر الأحداث التى ظهرت ببلادهم فى القرن الخامس ، هو استيلاء الصليحى على صنعاء وعلى أكثر مناطق اليمن ، وبالرغم من أنهم لم يفقدوا وجود دولتهم فى بعض بلاد اليمن إلا أن الصليحى قتل إمامهم الكبير أبا الفتح بن الناصر الديلمى سنة ٤٤٤ ﻫ الذى خرج من الديلم سنة ٤٣٠ ﻫ

وبذلك خرج الأمر من أيدى الزيدية إلى الصليحين حتى سنه ٥٣٢ ﻫ حين قام ودعا لنفسه الإمام أحمد بن سليمان واسترد صنعاء[٢] ( ٥٠٠ — ٥٦٦ ) ﻫ .

وكان لهذه المدة الطويلة التى غاب فيها الزيدية وفكرهم أثرها انتشار المذاهب الباطنية والمنحرفة التى أدخلها الصليحى .

فلما عاد الزيدية إلى صنعاء بعد خروج الإمام أحمد بن سليمان ودعوته

---

(١) بلوغ المرام فى شرح مسك الختام فيمن تولى ملك اليمن من ملك وإمام ص ٣١ ، ٣٢
(٢) بلوغ المرام ص ٣٩ ، طبقات الزيدية ورقة ١٦ .

# الفصل الأول

## المعتزلة ، وكيف وصل إليهم التفكير اليونانى والأصول التى بنى عليها عبد الجبار تأويله

### لمحة عن المعتزلة

**كيف حصلوا على الثقافة اليونانية ؟ .**

أخذت الدعوة الإسلامية تنتشر فى بلاد العجم ، وأقبل كثير منهم على اعتناق الإسلام ، وماهى إلا سنوات قليلة حتى أشرقت شمسه على معظم أقطار الشرق ، وتأسست تلك الأمبراطورية الشاسعة التى شملت ممالك العراق ، والشام ، ومصر ، وفارس ، وغيرها ، ولم يكن بد من أن يتفرق المسلمون فى هذه البلاد المختلفة ويتصلوا بأهلها ، ويتأثروا بهم ، وقد كانت هذه تزخر بمختلف الديانات والعقائد والمذاهب ، ففى العراق مثلا كانت تشيع فيه الديانات والمذاهب الفارسية من : ثنوية ، وزراد شتية ، ومانوية وديصانية ، ومزدكية ، ومرقونية [١] ، وفى مصر وسوريا كانت تشيع اليهودية ، والمسيحية ، وفى هذه البلاد كلها كانت تشيع الثقافة اليونانية .

وقد كانت الثقافة اليونانية ذا سلطان على الفكر الراقى فى الشرق منذ زمن بعيد قبل أن يستهل الإسلام وبخاصة فلسفة أفلاطون ، ثم ازدادت الفلسفة اليونانية انتشارا ونفوذا منذ عهد كسرى أنو شروان ( ٥٣١ — ٥٧٩ م ) لأن جوستنيان ناصر المسيحية أغلق مدارس الفلسفة فى أثينا ، واضطهد الفلاسفة ، ففر بعضهم إلى فارس حيث رحب بهم كسرى ،

---

(١) المعتزلة ص ٢١ .

وأسس لهم مدرسة فلسفية بجُندَيسَابور فعلموا بها الفلسفة والرياضة والطب ومنطق أرسطو .

وكان نصارى السريان يساهمون فى نشر الأفلاطونية الحديثة بالعراق وما حوله ، إذ كانت لهم مراكز علمية فى الرها ، ونصيبين ، وحران ، وجند يسابور ، وكانوا يترجمون من اليونانية إلى السريانية ، ثم من السريانية إلى العربية ، واستمرت جهودهم هذه من القرن الرابع الميلادى إلى القرن العاشر [1] . ( الرابع الهجرى ) .

وقد أخذ ذلك الاتصال يعمق ويتسع ويأخذ مجراه إلى الفكر الإسلامى منذ العصر العباسى ، وبصفة خاصة فى عصر المأمون الذى يعد عصر الازدهار العلمى الذى نشطت فيه حركة الترجمة نشاطاً واسعا ،وحتى كان يعطى المترجمين زِنة مايترجمونه ذهبا ، وقد أنشأ الخليفة دار الحكمة وحاول أن يجمع فى مكتبة بلاطه تلك كنوز العلم الإسلامية إلى جانب كنوز العلم الأجنبية [2] ، وكانت هذه المدرسة مركزا من أهم المراكز الثقافية اليونانية ونشرها بين العرب الذين أقبلوا عليها إقبالا منقطع النظير وشجعهم على ذلك إقبال الخليفة نفسه على الثقافة العقلية واعتزازه بالحرية وتسامحه من الناحية الدينية تسامحا أدى إلى تدعيم التيارات العقلية الجديدة التى اصطبغت بالثقافة اليونانية ، ومن هنا كان المأمون من أكبر أنصار المعتزلة ومذهبهم الذى يقوم فى أساسه على تمجيد العقل والاعتزاز بحرية الفكر.

وقد تُرجم من التراث اليونانى إلى العربية الفلك ، والرياضه ،والطب، والأدب — كما ترجم المنطق والفلسفة — وكان تأثير المسلمين بالفلسفة

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام . دى بور ص ٢٨ ، فى الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية ص ١٢٨ .

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٠٢ — روكلمان — ط : بيروت .

والمنطق أشد وأعمق ، فالمنطق والفلسفة قد صبغت تفكيرهم بصبغة خاصة، وغيروا مناهجهم فى البحث والفهم ، فبعد أن كانت مباحثهم العلمية قبل أن يتصلوا بالفلسفة والمنطق بحوثا بسيطة لا تعتمد على تنظيم أو منطق. أصبحت هذه المباحث تصطبغ بالصبغة المنطقية وتستخدم فيها القياس والأشكال المنطقية المختلفة .

كذلك أثرت الفلسفة اليونانية فى العقلية الإسلامية تأثيرا آخر لعله يكون أبعد أثراً وأشد خطراً وذلك هو خلق طاقة جدلية كبيرة استطاع بها المسلمون الدفاع عن آرائهم وعن قضاياهم الدينية ، ولقد كان ذلك أكثر وضوحا فى بيئات المتكلمين الذين وجدوا فى الفلسفة اليونانية خير عون لهم فى الدفاع عن آرائهم ومبادئهم . وبخاصة المعتزلة الذين كانوا أشد الطوائف الإسلامية دفاعا عن الإسلام وتحمسا للدين ، فإنهم لما وجدوا اليهود والنصارى يدعمون الدين بالفلسفة ويتخذون منها سلاحا قويا للدفاع على دياناتهم ووجدا أنهم لا يستطيعون مجاراتهم فى ذلك المضمار إلا إذا تسلحوا بسلاحهم، أقبلوا على دروس الفلسفة وتعليمها حتى يتوفر لهم ذلك السلاح الذى يستطيعون به تدعيم آرائهم وتجلية أفكارهم ، وليؤيدوا أصول الإسلام بأدلة ليست من القرآن والحديث يضطر أعداء الإسلام إلى التسليم بها .

يقول المقريزى : « إن المأمون بعث إلى بلاد الروم من عربوا له كتب الفلاسفة . فقرأها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها ، فاشتد ساعدهم بها [1] » .

ويقول ابن المرتضى عن واصل بن عطاء : « إنه ليس أحد أعلم بكلام الشيعة ومارقة الخوراج والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم من واصل .

---

(١) الخطط ج ٤ ص ١٨٣ .

وقال أيضا إن جعفر البرمكى ذكر أرسطاطاليس ، فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لاتحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك ؟ أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر منه شيئا فشيئا وينقضه عليه فعجب منه جعفر »[1].

ويقول الجاحظ : « لايكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام ، متمكنا فى الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن مايحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما »[2] .

ويقول الدكتور « نيبرج » فى مقدمة كتاب الانتصار : « قامت المعتزلة بأشد ما احتاج إليه الإسلام فى ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين ، وطريق فلسفى ، لإبراز ما كمن فى الدين من القوى والفضائل ، فلم يكن بد من الاستغراق فى الإيمان والدقائق ليظهر الإسلام فى مظهر التحدى ويفوز ما أراد الفوز ، ولو لم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة لما تقرب الإسلام إلى الأذهان ، ولما نهض بين الأديان ولما صار له إلا سلطة ظاهرة فانية ، فحلت المعتزلة من تاريخ الإسلام محل المدافعين عن حوزة المسيحية فى أول أمرها من تاريخ المسيحية »[3] .

وبهذا نرى أن الفلسفة اليونانية قد ألقت ضوءا جديدا على التفكير الإسلامى ، ومكنته من أن يواجه خصوم الإسلام بالمنطق السديد والحجة الدامغة ، كما رأينا أن المعتزلة هم أكثر المسلمين استجابة للثقافة العقلية اليونانية ، وفى مقدمتها المنطق والفلسفة ، واستطاعت أن تستجيب فى عمق لهذه الثقافات المختلفة وتفيد منها مع الاحتفاظ بذاتيتها ومقوماتها وبذلك

---

(١) المنية والأمل ص ١٨ — ٢١ (٢) الحيوان جـ٢ ص١٣٤ .
(٣) مقدمة كتاب الانتصار ص٥٨ .

تكون قد حطمت أغلال التقليد والسطحية فى التفكير الإسلامى وجعلت العقل يسبح فى هذا المجال الحر الفسيح .

## تأثر المعتزلة بالديانات المختلفة:

لاشك أن تلك الأفكار الغربية والديانات المختلفة أثارت بين المسلمين مسائل لاهوتية هامة لم تكن لتخطر لهم على بال ، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها ، بينما قام من بين المسلمين طائفة أقبلوا عليها يدرسونها بدقة، ويمحصونها بعناية ، ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية ، وتلك هى طائفة المعتزلة.

وأول تلك المسائل التى أثرت عن تلك الديانات ، هى القول بنفى القدر ، والاعتزاز بحرية الإنسان فى أفعاله ، وأنه يأتى هذه الأفعال بمحض اختياره ولا سلطان للقدر عليها .

وهذا الموضوع كان مثار جدل وبحث من قبل فى الفلسفة اليونانية وفى الديانة المسيحية [١] .

وقد كان للمسيحية أثر أيما أثر فى ذلك . فقد قرب الأمويون المسيحيين واستعانوا بهم وأسندوا إليهم بعض المناصب العالية ، فقد جعل معاوية « سرجون بن منصور الرومى » كاتبه وصاحب أمره ، وكذلك كان لمعاوية بن يزيد [٢] . ثم ورث تلك المكانة ولده يحي الدمشقى الذى خدم الأمويين زمناً ، ثم اعتزل العمل والتحق بالأديرة القريبة من القدس ، حيث قضى بقية حياته يعمل فى الأبحاث الدينية ويصنف الكتب اللاهوتية [٣] .

وليس هناك من يجهل الأخطل الشاعر المسيحى الذى قدّمه الأمويون ، وأغدقوا عليه العطايا ، وجعلوه شاعر بلاطهم ، وكيف كان يزيد بن معاوية

(١) علم الأخلاق لأرسطو ترجمة أحمد لطفى السيد ج ١ ص ٢٦٥ ومابعدها .

(٢) تاريخ الطبرى ج٦ ص ١٨ ، ابن الأثير ج٣ ص ٢٦٢ .

(٣) الموسوعة البرطانية عن كتاب المعتزلة ص ٢٧ — ٣٠ .

يعتمد عليه فى الرد على أعدائه وهجومهم [١] .

وصاحب الأغانى يقول : « حدثنى رجل عن أبان بن تغلب عن سماك بن حرب قال : قال يحي بن متى راوية الأعشى — وكان نصرانيا عباديا — وكان معمرا ، قال : كان الأعشى قدريا ، وكان لبيد مثبتا . قال لبيد :

مَنْ هداهُ سبل الخير اهتدى ناعم البال ومن شاءَ أضلّ

وقال الأعشى :

استأثر الله بالوفاءِ وبالعدل وولى الملامَةَ الرَّجُلا

قلت فمن أين أخذ الأعشى مذهبه؟ قال : من قبل العباديين نصارى الحيرة ، كان يأتيهم يشترى منهم الخمر فلقنوه ذلك [٢] .

وأثبتت بعض المراجع العربية أن المسلمين أخذوا ذلك من النصرانية ، فيقول ابن نباته : « وقيل أول من تكلم فى القدر رجل من أهل العراق وكان نصرانيا فأسلم ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهنى ، وتولى الدعوة فى العراق ، وغيلان الدمشقى وتولى الدعوة فى دمشق » [٣] .

فبحكم الاتصال المستمر بين المسيحيين والمسلمين انتقلت عدوى القدر إلى المسلمين ، وأخذوا يتكلمون فيه ويتجادلون حتى تكونت فرقة سميت بالقدرية ، وهم الذين يقولون بحرية الإنسان وإرادته فى أفعاله وأنه مخير فيها .

والتشابه الكبير الذى يصل إلى حد التطابق بين أقوال المعتزلة ، وأقوال يحي الدمشقى فى المسائل التى كان يعالجها ، دليل على هذا التأثر ، فقد قال فى مسألة القدر : « إننا نستطيع أن نفرق بين نوعين من الأفعال أولها :

---

(١) الأغانى ج ١٥ ص ١٠٧ وما بعدها ( ط . هارون ) .

(٢) الأغانى ج٩ ص ١١٠ ، ١١١ ( ط . بيروت ) .

(٣) سرح العيون ص ١٥٧ ( ط . الأميرية ) .

الأفعال الجبرية التى تعرض للإنسان لاشعوريا كالولادة والنمو ، والتى يقدم عليها الإنسان إما مكرها أو بتأثير قوة خارجية كالأكل والنوم . . . وثانيها : الأفعال الاختيارية التى يأتيها الإنسان بمحض اختياره ورغبته وبعد التفكير والتروى وهو يعرف لماذا أقدم عليها ، ويقدر ماعسى أن ينتج عنها وينتظر من ورائها المنفعة واللذة ويستحق عليها المدح والذم ، فالأفعال الجبرية تجرى بقضاء الله وقدره . وأما الأفعال الاختيارية فالإنسان يتمتع فيها بحرية الإرادة والاختيار ، فهو قادر على أن يأتيها أو يمتنع عنها »[١] . وهذا شبيه بعقيدة القدر عند المعتزلة .

وكذلك القول بالأصلح ، فقد كان يرى أن الله تعالى يهيء لكل شيء فى الوجود ماهو أصلح له[٢] . وهذا أيضا شبيه بعقيدة الصلاح والأصلح عند المعتزلة .

وكذلك نفى الصفات، فيقول يحي الدمشقى : الذين يطلقون على الله بعض الصفات كالقدم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، يخطئون كثيراً لأن هذه الصفات تقتضى التركيب فيكون تعالى مركبا من عناصر مختلفة وذلك مالا يجوز فى حقه تبارك وتعالى لأنه عنصر واحد غير مركب[٣] . وهذا القول فى تعطيل الصفات هو ماذهب إليه المعتزلة .

وكذلك المجاز والتأويل ، فقد تعرض لمسألة التجسيم والتشبيه فقال : إنه وردت فى الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه ، وأن الناس فى حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدى إليها ، ذلك بأن الناس اعتادوا أن يستعملوا العبارات المعروفة فى كلامهم ، والصور والتشابيه المأخوذة فى حياتهم المألوفة لديهم ، فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات والصور التى تتضمن معنى التجسيم والتى تُشَبِّه الله بخلقه سواء

---

(١ ، ٢ ، ٣ ) المعتزلة ص ٢٧ ـ ٣٠ وهو ينقل ذلك عن مصدر أجنبى أشار إليه -

فى الكتاب المقدس أو غيره ، يجب أن نعتبرها مجازا أو رموزا وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله تعالى ، ويجب أن نعمد لذلك إلى تأويلها . فإن فم الله تعالى إرادته لأننا باللسان نملى إرادتنا ، وسمعه لا يعنى إلا استعداده لقبول الدعاء ، وعينه تعالى ليست سوى قدرته على معرفة كل شىء ومراقبة كل شىء وهكذا »[١] .

ومعنى هذا أن القول بالقدر انتقل إلى المعتزلة عن الديانة المسيحية ، وأن فرقة القدرية التى دانت بهذا القول كانت مظهرا من مظاهر التأثير المسيحى فى التفكير الإسلامى .

كذلك كان لليهود بعض الأثر فى المعتزلة ، فقد ذكر الخطيب البغدادى أن بشر المريسى وهو أحد كبار المعتزلة الداعين إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة [٢] .

وفى رواية لابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلى ، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودى [٣] .

ولقد طالع المعتزلة أمثال أبى الهذيل والنظام والجاحظ هذا التراث ، واستخرجوا منه ماخلطوه بأوضاع الشرع ، وتشعبت مباحثهم وتنوعت آراؤهم ، ولم يدخروا وسعا ولم يألوا جهدا فى مناقشة الزنادقة وإلحامهم ، فقد كان واصل — كما حدثت زوجته — إذا جن الليل صف قدميه للصلاة وأمامه لوح ودواة ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته .

ويروى عمر الباهلى أنه اطلع على الجزء الأول من كتاب « الألف مسألة » الذى ألفه واصل للرد على المانوية ، وذكر مناظرات أبى الهذيل

---

(١) المصدر السابق . (٢) تاريخ بغداد جـ٧ ص٦١ .

(٣) عيون الأخبار جـ ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

مع المجوس والثنوية وغيرهم ، ويقال إنه أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل» (١) .

ونرى للجاحظ جملة رسائل يرد فى بعضها على مخالفى المعتزلة من فرق المتكلمين ، وفى بعضها الآخر يرد على المتأولين من أهل الديانات الأخرى (٢) .

ونحن بذلك نجد بين مذاهب المعتزلة وبين العقائد المسيحية واليهودية شبها قويا لا يستطيع أحد أن ينكر أن بينهم اتصالا مباشرا .

ومع هذا التأثر الواضح نرى أن المعتزلة يسندون أصول مذهبهم إلى النبي — ﷺ — لأنهم يستقون من واصل بن عطاء ومن عمرو بن عبيد ، وهذان أخذا عن محمد بن على بن أبى طالب وابنه أبى هاشم عبد الله ، وقد أخذ محمد عن أبيه على ، وأخذ على عن رسول الله ، ويقولون إن محمدا هو الذى ربى واصل بن عطاء وعلمه وخرجه ، كما رووا أخبارا شتى تعزو مذهبهم منسوبا إلى أبى بكر وعمر وعثمان والحسن وابن عباس » (٣) .

ولعل اعترافهم بهذا الأخذ مما يفسر لنا الصلة الوثيقة والقرابة الوشيجة بين الشيعة والمعتزلة ، فقد قال الأستاذ أحمد أمين فى هذه الصلة : « إن الشيعة قالوا فى أصول الدين بقول المعتزلة إلا فى مسائل معدودة فى الإمامة ، ويتساءل : أيهما أخذ من الآخر ؟ ويذكر أن بعض الشيعة يزعمون أن المعتزلة هم الذين أخذوا عنهم ، أخذ واصل عن أبى هاشم والحسن بن محمد بن الحنيفة وعن جعفر والصادق . . . ثم يرجح أن الشيعة هم الذين أخذوا عن المعتزلة إذ تتلمذ زيد بن على لواصل بن عطاء (٤) .

« والدكتور النشار يقف طويلا عند هذه المسألة وأخيرا يرجح

---

(١) المنية والأمل ص ١٩ ، ٢١ .
(٢) فى مقدمة كتاب الحيوان ثبت بأسماء الكتب والرسائل التى ألفها فى الموضوعات المختلفة.
(٣) المنية والأمل ص ٤
(٤) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٦٧

أن من عوامل احتضان الشيعة الإمامية للآراء الاعتزالية — فى المرحلة الأخيرة — ما يرجع إلى ظروف اضطهاد الأشاعرة للمعتزلة ، ولجوء هؤلاء لأحضان الشيعة يتقوى كل منهما بالآخر » [1] .

هذه خلاصة عن كيفية وصول الثقافة اليونانية والديانات المختلفة إلى علماء الإسلام وبخاصة المعتزلة . أما مبادئهم الفكرية وأصولهم الاعتزالية والتى كانت نتيجة لهذا الاختلاط وأثرا من آثار ذلك الامتزاج ، وكان لها أثر كبير فى تأويل الآيات القرآنية تأويلا يوافق مذهبهم ويؤيدهم فى الرد على مخالفيهم ونفى شبه خصومهم فهى كما يلى :

الأصول الفكرية التى بنى عليها القاضى تأويله :

للمعتزلة أصول ومبادىء عليها قام مذهبهم وقد أيدها القاضى بكل ما استطاع من عقله وفكره وبيانه ، وأول الآيات القرآنية بما يتفق مع هذه الأصول المبادىء ، وقد قام مذهب المعتزلة على خمسة مبادىء أساسية من اعتنقها جميعا وصدق بها استحق أن يكون معتزليا ، وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإذا اكتملت هذه الخصال الخمس فى إنسان فهو معتزلى [2].

وسنعرض لهذه المبادىء فى إيجاز ومدى أهميتها فى مذهب الاعتزال لنمهد بذلك لبيان أثرها فى تأويل القاضى عبد الجبار فإن هذه المبادىء وما تفرع منها كانت هى الأساس الذى بنى عليه قاضى القضاة تأويله .

١ — التوحيد : المسلمون جميعا موحدون لا يشركون بالله شيئا

---

(١) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ( ط . مجمع البحوث الإسلامية جـ١ ص١٥٨ ) .

(٢) الانتصار للخياط ص ١٢٦ ، شرح الأصول الخمسة ص١٢٣ .

ولكن المعتزلة وصلوا بتوحيدهم إلى حد بعيد وبنوا عليه أمورا لم يكن أحد من المسلمين يعرض لها .

فقد وجدوا فى القرآن آيات تنزه الله عن المشابهة وآيات يدل ظاهرها على التجسيم ، ورأوا آيات تدل على أنه تعالى ليس فى جهة أو مكان ، وآيات يفهم من ظاهرها الجهة والمكان ، وكان كثير من المسلمين ينزهون الله تعالى عن المماثلة ، ويمسكون عن الكلام فى الآيات التى يدل ظاهرها على المماثلة ، مؤثرين البعد عن التأويل . أما المعتزلة فلم يرضوا هذا المسلك وجعلوا يؤولون الآيات التى تفهم من ظاهرها التجسيم أو الحلول فى جهة أو مكان تأويلا يتفق وتنزيه الله سبحانه عن المشابهة ، ويعد هذا الأصل من أقوى الأصول التى تجمع حولها المعتزلة وقام عليها مذهبهم ، وكانوا يعدون أنفسهم أعمق الطوائف الإسلامية إيمانا بوحدانية الله وأشدهم دفاعا عن هذه العقيدة وتحمسا لها ولذلك يقول الخياط : إن المعتزلة وحدهم هم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وإن الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم » (١) .

ويقول عن النظام : « ولو لا ابراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه ، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب لهم ، إذا شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها .. ولذا أخبرنى عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال وهو يجود بنفسه : اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك ، ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة (٢) ، إلا لأشد به التوحيد فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء ، اللهم إن كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرات الموت (٣)

---

(١) الانتصار ص ١٣

(٢) المذاهب الفلسفية وكان أكثر المعتزلة اطلاعا عليها .

(٣) الانتصار ص ٤١ .

وفى الحق أن المعتزلة منذ أن تكون مذهبهم وهم يحملون على عواتقهم عبء الدفاع عن الدين الإسلامى وعن عقيدة التوحيد ، ويقفون بحرارة فى وجه الديانات التى تعتقد بوجود أكثر من إله ، كالدهرية ، والمجوسية ، وكثيرا ما ألفوا الكتب وأقاموا المناظرات للرد على أصحاب تلك الديانات ، وتفنيد مذاهبهم وعقائدهم ، ولقد حملهم تحمسهم لعقيدة التوحيد وفرط إيمانهم بها ، أن ردوا كل شىء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته ، ومخالفته لكل ماهو محدث ، فأنكروا أن يكون لله صفات غير ذاته [١] فإن وجود صفات قديمة خارجة عن الذات يؤدى إلى أن هناك شيئاً قديماً غير ذاته وهذا يقتضى التعدد ، وأنكروا كذلك رؤية الله تعالى فى الجنة وتأولوا الآيات التى يفيد ظاهرها أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة أمر محقق . وقد قال المعتزلة فى هذا أن الرؤية تقتضى اتصالا بين العبد وربه ، والاتصال يقتضى الحصول فى جهة وفى بنية وذلك يقتضى التجسيم والتشبيه ، وهما محالان على الله تعالى ، ولذلك فإن نفيهم للرؤية نفى استحالة [٢] ، ولذلك فإنهم كفروا من يثبت الرؤية على سبيل المقابلة ، أو على اتصال شعاع ببصر الرائى بالمرئى [٣].

واتفقوا على نفى التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ومكاناً وصورة وجسماً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيداً [٤] .

٢ — العدل : هذا هو الأصل الثانى من الأصول الخمسة الأساسية لمذهب الاعتزال ، ويعد هو الآخر من أقوى الأصول وأهمها ، فهو يلعب

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة ص١٣ ، مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٦٣ .

(٢) نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٥٦ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٢

(٤) الملل و نحل ج ١ ص٤٩ ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦

دوراً كبيراً فى تفكير المعتزلة الدينى حيث قد تفرعت عنه طائفة من المسائل الهامة التى احتلت مكاناً كبيراً فى جدلهم ومناقشتهم .

والاعتقاد فى عدالة الله ونفى الظلم عنه شىء مقرر فى الشريعة الإسلامية ولا يوجد مسلم يشك فى عدالة الله تعالى وتنزهه عن الظلم . ولكن المعتزلة أخذوا يفلسفون هذه العقيدة ، ويتعمقون فى تفسير معانيها وفى تحديد ما يتفرع عنها من أمور فلقد وصل بهم بحثهم فى عدل الله إلى عدة قضايا كلامية هامة منها : نفى القدر وإثبات حرية الإنسان وإرادته واختياره لأفعاله : وهذه القضية شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين فى كل العصور ، كما شغلت حتى عرب الجاهلية ، وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر وأن الإنسان يسير فى حياته وفق ما قدر له وكتب عليه ، روى عن شاعرهم كعب بن زهير :

لو كنتُ أعجبُ من شىءٍ لأعجبنى
سعىُ الفتَى وهو مخبوءٌ له القدرُ

يسعى الفتى لأمورٍ ليس يدرِكها
فالنفس واحدةٌ والهم منتشرُ

والمرءُ ما عاش ممدودٌ له أملٌ
لا تَنتهى العينُ حتى ينتهى الأثر(١)

فلما جاء الإسلام كانت مسألة القدر من أهم المسائل التى أثارت تفكير المسلمين ، ودارت حولها مناقشتهم ، وذلك لأنهم رأوا أن بعض آيات القرآن الكريم يؤخذ منها أن الإنسان حر فى أفعاله ، وأن له إرادة مستقلة

---

(١) أدب المعتزلة ص ١٣٩

يمارس بها هذه الأفعال ، وأن ثوابه وعقابه رهن بما يقدمه ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، من هذه الآيات قوله تعالى: «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً[١] » ، ومنها : « قل يأيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها[٢] » ، ومنها : « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً[٣] » .

وإلى جانب هذه الآيات وجدوا آيات أخرى تفيد أن الإنسان مجبر فى أفعاله ، وليست له فيها إرادة أو اختيار ، منها قوله تعالى : « كذلك يضل الله من يشاء ، ويهدى من يشاء»[٤] ، ومنها: « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة[٥] » .. إلى غير ذلك من الآيات التى يدل بعضها على الجبر ، ويدل بعضها على الاختيار .

ولقد أدى ذلك التعارض بين ظواهر هذه الآيات إلى جدل حول مسألة القدر إثباتاً ونفيا . ولكن يبدو أن عقلية المسلمين فى صدر الإسلام كانت تتجه بصفة غالبة إلى إثبات القدر . وأن أفعال الإنسان كلها تخضع لسلطانه ، ولعل ذلك كان نتيجة للأحاديث الصريحة التى تنص على إثبات القدر كقوله — صلى الله عليه وسلم — « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره ، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه[٦] » .

ومع ذلك فقد أخذ جماعة من المسلمين موقفاً آخر فى هذه المسألة فقالوا:

---

(١) الإنسان آية : ٣
(٢) يونس آية : ١٠٨
(٣) النساء آية : ١١٠ ، ١١١
(٤) المدثر آية : ٣١
(٥) النحل آية ٣٦
(٦) مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨١

إن الإنسان حر فى أفعاله مختار لها ، وأن ليس للقدر سلطان عليه فيها وهؤلاء هم القدرية ».

ثم أخذت المعتزلة نفس الموقف فاتفقوا جميعا على أنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ، ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير ، لا بإيجاد ولا بنفى[١] . وأن الإنسان هو الذى يخلق أفعاله بمقتضى حريته واختياره . والذى حملهم على ذلك هو إيمانهم بعدالة الله وتنزهه عن الظلم ، فما كان الله ليعاقب إنسانا على عمل أوجده فيه وأعانه عليه ، لأن من أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثا ، والعدل من صفات الله تعالى ، والظلم والجور منفيان عنه قال تعالى: «وما أنا بظلاّم للعبيد[٢]» وقال: «وماظلمناهم ولكنْ كانوا أنفسَهم يظلمون[٣]» ، وقال : «فما كان اللهُ ليظلمهم[٤]» وقال : «لاظُلم اليوم[٥]» ... [٦] ، فنفى القدر وإثبات حرية الإنسان واختياره فى أفعاله كانت — من وجهة نظر المعتزلة — من مستلزمات العدل الإلهى، إذ لا يعاقب إنسان ولا يثاب إلا بمقتضى حرية واختيار يباشر بهما أفعاله، وهذا هو مناط التكليف ولعل هذا ما دعا يوماً عمرو بن العاص إلى أن يقول : أين أجد أحداً أحاكم إليه ربى ؟ فقال له أبو موسى الأشعرى : أنا ذلك المتحاكم إليه ، قال عمرو . أيُقدّر علىّ شيئاً ثم يعذبنى عليه ؟ قال : نعم . قال عمرو : «ولم ؟ لأنه لا يظلمك ، فسكت عمرو ولم يحر جواباً[٧] .

إذن فوجهة نظر المعتزلة فى نفى القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية إنما هى تأكيد لعدالة الله وتنزهه عن الظلم ، فلكى يحاسب الإنسان على

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ (٢) ق : ٢٩ (٣) النحل آية : ١٨ .
(٤) التوبة آية : ٧٠ . (٥) غافر آية : ١٧
(٦) الفصل لإبن حزم ج ٣ ص ٩٨ (٧) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥

أعماله لابد أن يكون خالقا وفاعلا لها حتى يستحق عليها الثواب أو العقاب، أو المدح أو الذم ، ومن هنا قال ثمامة بن أشرس : — وهو من زعماء المعتزلة — لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابا ولاعقابا ، ولا مدحا ولا ذما ، أو تكون منهم ومن الله فيجب المدح والذم جميعا ، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم(١) .

٣ — الوعد والوعيد : هذا هو الأصل الثالث من أصول الاعتزال ، وهو مرتبط بالأصل الثانى وهو «العدل» فإنهم لما آمنوا بعدل الله تعالى رتبوا على ذلك أنه لا بد منجز لوعوده ومنجز لوعيده ، فأهل الجنة للجنة بأعمالهم وأهل النار للنار بأعمالهم كذلك ، فالعدل الإلهى يقتضى أن يجازى كل إنسان بعمله ، فأهل الخير يجازون خيراً ، وأهل الشر يجازون شراً وهذا هو مفهوم الوعد والوعيد عندهم ، فالأمر بالطاعة كان لغاية لا بد أن تتحقق ، والنهى عن المعاصى كان لغاية لا بد أن تتحقق . فمن قام بما أمر به من طاعات استحق الثواب ، وهذا هو الوعد عندهم ، ومن أقبل على مانهى عنه من المعاصى استحق العقاب وهذا هو الوعيد .

ولما كانت الشفاعة يوم القيامة تتعارض مع إنجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، فإنهم أنكروها وتأولوا الآيات الواردة فى ثبوتها وتمسكوا بالآيات الواردة فى نفيها (٢) .

٤ — المنزلة بين المنزلتين : يعد هذا المبدأ هو الأصل الأول الذى ارتبط به ظهور مذهب المعتزلة ، وقد قرر واصل بن عطاء وجهة نظره فى الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر

---

(١) المنية والأمل ص ٣٥

(٢) الفصل لابن حزم جـ ٤ ص ٨٥ ( ط . صبيح ) .

يقول : الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح ، والفاسق : لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر مطلق أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها ، لكنه خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها ، إذا ليس فى الآخرة إلا فريقان . فريق فى الجنة وفريق فى السعير »[١] .

٥ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : هذا هو الأصل الخامس ، وهم لم ينفردوا بهذا الأصل دون سائر المسلمين ، فالمسلمون جميعا مطالبون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا لقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون[٢] » .

ولكن هل هذا الأمر يقتضى الوجوب أم لا ؟ وإذا كان مقتضيا للوجوب فهل هذا الوجوب منصب على استعمال اللسان فقط ، أم هو منصب كذلك على استعمال القوة باليد والسيف ؟

واختلفت المسلمون فى مدى ما يجب على المسلم أن يقوم به فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فبعضهم جعل الوجوب منصبا على اللسان فقط ، وبعضهم أوجب السيف كذلك ومن هؤلاء المعتزلة ؛ فقد أجمع المعتزلة إلا واحداً منهم ، وهو الأصم على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب عند القدرة والإمكان باللسان واليد والسيف[٣] » .

وقد أوجب ذلك المعتزلة لشدة حماسهم فى الدفاع عن الدين ، فهم قد كرسوا جهودهم وثقافتهم لهذه الغاية ، فحماس المعتزلة للدفاع عن دينهم هو

---

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥١ (٢) آل عمران آية : ١٠٤

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١١

الذى جعلهم يتشددون فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولقد كان واصل بن عطاء رئيسهم ومؤسس مذهبهم يرسل دعاته المؤمنين المخلصين فى شتى أنحاء العالم الإسلامى ليدعوا إلى الله ويدافعوا عن دينه ، وتذكر عنه امرأته أنه كان إذا جنّه الليل صف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان أمامه ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته[١] » .

ولقد كان ذلك هو هم المعتزلة جميعهم لم يدخروا وسعا فى تأليف الكتب وإقامة المناظرات للدفاع عن الدين والرد على المخالفين[٢] .

وجملة الأمر أن المعتزلة هم الغالبون على الكلام فالكلام منهم بدأ ، وفيهم نشأ ولهم الكتب المصنفة المدونة والأئمة المشهورة ، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع ، ولهم المقامات المشهورة فى الذب عن الإسلام ، وكل من أخذ فى الكلام أو ما يوجد من الكلام فى أيدى الناس منهم أخذ ومن أئمتهم اقتبس[٣] » .

وبعد فهذه هى الأصول التى بنى عليها القاضى تأويله فى تفسيره للآيات والتى نتج عن تأويله لها وإعمال فكره فيها مسائل بلاغية دخلت فى علوم البلاغة الثلاثة.

---

(١) المنية والأمل ص ١٩ (٢) المنية والأمل ص ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠
(٣) شرح عيون المسائل ورقة ٨٠ .

# الفصل الثاني

## علوم البلاغة الثلاثة

بدأ ضوء الإسلام قوياً ثم انتشرت أشعته فى جميع الأرجاء ، وانداحت الدائرة فإذا بها تسفر عن عقيدة ونهضة ، فمنذ اتسعت قاعدة الإسلام ودخل الناس فى دين الله أفواجا تسللت إليه أفكار جديدة، ونظر الناس إلى دينهم الجديد من خلال تراثهم القديم ، فوجهوا النقد والنقض للقرآن . وكان هؤلاء الناس من أصحاب الديات القديمة من الفرس والرومان، فكانوا يقدحون ويطعنون، ويتطاولون بالنقد والتجريح على القرآن الكريم.

ولم يقف خلصاء العقيدة والنية من علماء الإسلام وحراس العقيدة مكتوفى الأيدى ، فالدين الإسلامى لا يرضى بذلة ولا يقبل الهوان ، فهبوا وجندوا كل قواهم وآلوا على أنفسهم الذود عن حمى الإسلام ، والدفاع عن حرمة القرآن ، وقامت معركة حامية بين الفريقين لم يسقط فيها قتلى ولم يقع بها جرحى بل بها رقى العلم وعلا الأدب علوا بينا ، وحفلت المكتبة القرآنية بتراث فاخر غاب عنا أكثره وبقى أقله منبئاً عن قيمة جوهره وعلو مستواه .

وقد كانت طائفة المعتزلة على رأس هؤلاء جميعاً ، وذلك لحريتها الفكرية وعقليتها المنهجية وحججها السليمة الدامغة ، فسارعوا إلى دراسة الأدب واللغة والعلوم العقلية والفلسفة والمنطق والعلوم الدينية ، لأن مكانتهم المذهبية أملت عليهم أن يحيطوا باللغة وآدابها ليتخيروا التعبير الجيد الملائم للفكرة ، وليتفهموا النصوص ويغوصوا إلى أسرارها ، لأنهم كانوا يعدون أنفسهم للانتصار فى الجدل الدائر بينهم وبين مخالفيهم فى العقيدة والمذهب ، وهؤلاء أصحاب لسن وأهل منطق، لهذا كثر فى المعتزلة البلغاء

والفلاسفة ، فكان منهم أساتذة المناظرة ، وأعلام الجدل ، ورواد البلاغة ، وكانوا يروون الشعر ويقرضونه ، وكان بشر بن المعتمر أرواهم للشعر [١] .

وللمعتزلة فى وضع أصول البلاغة سبق لاينكر منذ كتب بشر ابن المعتمر [٢] وصيته للأدباء ، ومنذ كتب الجاحظ فصولا منثورة فى البلاغة فى كتبه .

ولهذا يفتخر الجاحظ ببلاغتهم فى قوله : « فإن عبر الخطيب عن شىء من صناعة الكلام واصفاً ، أو مجيباً ، أو سائلا ، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الألفاظ أميل ، وإليها أحن ، وبها أشغف ، لأن كبار المتكلمين ورؤساء النظار كانوا فوق أكثر الخطباء ، وأبلغ البلغاء ، وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعانى ، وهم إشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية مالم يكن له فى لغة العرب اسم ، فصاروا فى ذلك سلفا لكل خلف وقدوة لكل تابع [٣] .

وقد عنى المعتزلة بالكشف عن وجوه الإعجاز البلاغى ، فللجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كتاب فيه سماه « نظم القرآن » لم يصل إلينا ، وللرمانى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ رسالة « النكت فى الإعجاز » . ثم ألف القاضى عبدالجبار كتابه « المغنى » وخص الجزء السادس عشر منه لإعجاز القرآن

ولم تكن البلاغة حتى عصر القاضى مقسمة هذا التقسيم الثلاثى المعروف لعلوم البلاغة (المعانى ، والبيان ، والبديع) ، وإنما أطلق بعضهم على مباحثها جميعا اسم « البديع » كما فعل ابن المعتز ، وعبد القاهر أطلق عليها تارة

---

(١) الحيوان جـ ٦ ص ٤٠٥ (٢) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٣٥ تحقيق هارون
(٣) المصدر السابق ص ١٣٩

« البيان » ، وأخرى « الفصاحة » . فالفصاحة والبيان والبلاغة والبراعة وما شاكلها عند عبد القاهر ألفاظ متواردة على معنى واحد كما صرح هو بذلك [١] .

ولما جاء الزمخشري كان يطلق على مباحث هذه العلوم جميعا « علم البيان » . فمثلا الاستئناف المعروف في باب الفصل والوصل — من أبواب علم المعاني — يجري لدى الزمخشري تحت اسم « علم البيان » وذلك عند تفسيره لقوله تعالى : « قِيلَ ادْخُلِ الجَنَّةَ » [٢] يقول الزمخشري : ما مخرج هذا القول من علم البيان ؟ ويجيب قائلا : مخرجه مخرج الاستئناف .

وكذلك فعل في الاختصاص — وهو من أبواب علم المعاني — في معرض تفسيره لقوله تعالى : « قُلْ لَوْ أنتم تَمْلِكُونَ » [٣] . وبعد أن يشرح الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب يقول : فأما ما يقتضيه علم البيان فهو أن « أنتم تملكون » فيه دلالة على الاختصاص وأن الناس هم المختصون بالشح المتبالغ .

واللف والنشر الذي يُعَد من علم البديع يتحدث عنه الزمخشري باسم « علم البيان » في معرض تفسيره لقوله تعالى : « شهرُ رمضانَ الَّذي أُنْزِلَ فيه القرآنُ هُدًى للناس وبيناتٍ من الهُدَى والفُرْقَانِ فمن شَهِدَ منكم الشهرَ فلْيَصُمْه ، ومن كان مريضاً أو على سفَرٍ فعِدَّةٌ من أيامٍ أُخَر ، يُريدُ الله بكم اليُسر ولا يُريد بكم العُسر ، ولِتُكْمِلوا العِدَّةَ ولِتُكَبِّرُوا اللهَ على ما هَدَاكُم ولعلكم تشكرون » [٤] .

---

(١) الصبغ البديعي ص ٢٣٦ ، الدلائل ص ٤٠٤ ، ٣٥ .

(٢) يس آية : ٢٦ ، الكشاف ج ٤ ص ٨

(٣) الإسراء آية : ١٠٠ ، الكشاف ج ٢ ص ٥٤٢

(٤) البقرة : ١٨٥ ، الكشاف ج ١ ص ١٧٢

يقول : «إن قوله تعالى «لتكملوا» علة الأمر بمراعاة العدة ، «ولتكبروا الله على ما هداكم» علة ما علم من كيفية القضاء والخروج من عهدة الفطر ، و «لعلكم تشكرون» علة الترخيص والتيسير ، وإن هذا النوع من اللف لطيف المسلك لا يكاد يهتدى إلى تبينه إلا النقاب المحدث من علماء البيان» .

ويخالف «الزمخشرى» ما تعارف عليه البلاغيون فيجعل «الالتفات» من البيان ، ويقول فى العدول عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب : «قلت : هذا يسمى الالتفات فى علم البيان[1]» .

وفى عروس الأفراح[2] أن الزمخشرى كثيراً ما يقع فى كلامه فى الكشاف تسمية علمى البيان والبديع بعلم البيان ، وأنه قد يسمى علوم البلاغة الثلاثة بعلم البديع استشهاداً بقوله تعالى : «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى[3]» ، إنه من الصنعة البديعية .

وفى الوقت الذى نلمس عنده عدم التمييز بين علوم البلاغة الثلاثة التى ميزت أخيراً نجده يطلق اسم «البديع» على بعض أنواعه مثل : الجناس عند قوله تعالى : «وجئتك من سبإ بنبإ يقين[4]» يقول الزمخشرى : إن هذا من جنس الكلام الذى سماه المحدثون البديع ، وهو من محاسن الكلام التى تتعلق باللفظ .

وكذلك عند قوله : «وقيل يا أرضُ ابلَعى ماءكِ ويا سماءُ أقلعى[5]» .

---

(١) الكشاف ج ١ ص ١١

(٢) عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص ج ١ ص ١٥١

(٣) البقرة ١٦ (٤) النمل : ٢٢ ، الكشاف ج ٣ ص ٢٨٤

(٥) هود : ٤٤ ، الكشاف ج ٢ ص ٣١١

وكذلك فى قوله تعالى: «وقال يا أسفا على يوسف[١]».

والمشاكلة عند قوله تعالى : «تعلم ما فى نَفْسى ولا أعلم ما فى نَفْسك[٢]».

وعند قوله تعالى : «صِبغةَ الله ومنْ أحسنُ من الله صِبغة[٣]».

وعند قوله تعالى : «فأعرَضوا فأرسلنا عليهم سيْل العَرِم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذوَاتىْ أُكلٍ خمْطٍ وأَثلٍ وشيءٍ من سدْرٍ قليل[٤]».

وتارة يطلق على هذا اللونَ من البديع المزاوجة «كما فى قوله تعالى : «وإنْ عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به[٥]».

وأحياناً يطلق عليه المقابلة كما فى قوله تعالى : «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضةً فما فوقها[٦]».

ويقول الزمخشرى عن هذا : إنه فن من كلامهم بديع وطراز عجيب ، ومنه قول أبى تمام :

من مبلغ أفناءَ يعرُب كلها  أَنى بنيتُ الجار قبل المنزل

وعلى كل فالمشهور عند الزمخشرى أن البديع لا يعنى عنده إلا هذه الألوان التى ترمز إلى تحسين الألفاظ وتزيينها ، والتى يرى أنها لا تكون مستملحة ومقبولة حتى يكون جانب الطبع معادلا لجانب الصنعة ، فهو يقول فى مقدمة مقاماته :

---

(١) يوسف : ٨٤ ، الكشاف ج ٢١ ص ٣٨٦

(٢) المائدة : ١١٦ ، الكشاف ج ١ ص ٥٤١ .

(٣) البقرة : ٢٣٨ ، الكشاف ج ١ ص ١٤٧ .

(٤) سبأ : ١٦ ، الكشاف ج٣ ص٤٥٥ .

(٥) النحل : ١٢٦ ، الكشاف ج ٢ ص ٥٠٢

(٦) البقرة : ٢٧٦ ، الكشاف ج ١ ص ٨٥ .

« وأن ما سماه الناس البديع من تحسين الألفاظ وتزيينها بطلب الطباق فيها، والتجنيس والتسجيع والترصيع، لا يملح ولا يبرع حتى يوازي مصنوعه مطبوعه، وإلا فما قلق في أماكنه، ونبأ عن مواقفه، منبوذ بالعراء، مرفوض عند الخطباء والشعراء[1] » .

أما علما البيان والمعاني فهما ركنا البلاغة، وكلامه في هذا صريح في مقدمة تفسيره إذ يقول : « إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح، من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق مسلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في « نظم القرآن » ، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما : علم المعاني وعلم البيان .

ويقول أيضاً : « ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعة بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليّ في تفسير آية، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب، واستطيروا شوقا إلى مصنف يضم أطرافا من ذلك، حتى اجتمعوا إلى مقترحين أن أملي عليهم « الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » ، فاستعفيت، فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد، والذي حداني على الاستعفاء — على علمي

---

(١) مقامات الزمخشري ص١٤ (ط . أولى) .

الجرجانى . ولأمانة العلم وإحقاقا للحق ووضع الأمر فى نصابه ، أنقل النص الكامل لما كتبه الشريف فى هذا الموضوع ومتضمنا النص الذى نقله الباحث الأول لنناقشه فيما قال ونتحسس وجه الصواب فيما رأى .

قال السيد الشريف الجرجانى [١] فى بدء كلامه لشرح كتاب المفتاح للسكاكى :

« قال المصنف : القسم الثالث من الكتاب فى علمى المعانى والبيان ، رتب كتابه على ثلاثة أقسام وأورد فيها بتكملة وفنين وتوجيه ، إن علم العربية المسمى بعلم الأدب علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا أو كتابة ، وينقسم على ماصرحوا به إلى اثنى عشر قسما ، منها أصول ومنها فروع . أما الأصول فالبحث فيها إما عن المفردات فعلم اللغة ، أو من حيث صورها ومبنياتها فعلم الصرف ، أو من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصالة والفرعية فعلم الاشتقاق ، وإما عن المركبات على الإطلاق ، فأما باعتبار بنياتها التركيبية وتأديها لمعانيها الأصلية ، فعلم النحو ، أو باعتبار إفادتها لمعان مغايرة لأصل المعنى ، فعلم المعانى ، أو باعتبار بنية تلك الإفادة فى مراتب الوضوح فعلم البيان ، وأما عن المركبات الموزونة فأما من حيث وزنها ، فعلم العروض ، أو من حيث أواخر أبياتها فعلم القوافى ، وأما الفروع فالبحث فيها : إما أن يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط ، أو يختص بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر ، أو بالمنثور فعلم إنشاء النثر من الخطب والرسائل ، وما لايختص بشىء منها فعلم المحاضرات ومنه التواريخ ، وأما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى المعانى والبيان لاقسما برأسه . فاختار المصنف الأصول وترك منها اللغة ، لأن مباحثها جزئية منتشرة مع كونها مستقصاة فى الكتب المبسوطة ، إلا أنه جعل القسم الأول من كتابه فى

---

(١) شرح المفتاح للسيد الجرجانى مخطوط بدار الكتب رقم ٢٥ بلاغة الورقة الثانية .

الصرف ، وخلط به الاشتقاق بأنواعه الثلاثة ، والقسم الثانى فى علم النحو وحكم بأن تمامه بعلمى المعانى والبيان ، وذلك لأنهما يجريان منه مجرى اللب من القشرة . . وأوردهما فى القسم الثالث . . وزعم أن علم الاستدلال جزء من علم البلاغة . . وادعى أن التدريب فى علمى المعانى والبيان يتوقف على ممارسة النظم المحوج إلى علمى العروض والقوافى فجعلهما من تتمة الغرض . . . الخ » .

ثم استطرد السيد الجرجانى فى تلخيص مقدمة كتاب المفتاح وبيان المنهج الذى سار عليه السكاكى فى تأليف الكتاب .

وبعد أن انتهى من ذلك ابتدأ فى شرح صلب كتاب المفتاح مبتدئاً بالقسم الثالث .

ولنا وقفة عند ذلك النص لنناقش ادعاءين ادعاهما الدكتور شوقى ضيف وهما :

الأولى : أن الزمخشرى جعل البديع ذيلا لعلمى البلاغة .

الثانية : أن السكاكى متأثر به فى ذلك .

أما الادعاء الأول فقد أخذها الدكتور ضيف من قول الشريف الجرجانى : « وأما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى البلاغة لا قسما برأسه » .

فكيف يصح أن ينسب ذلك للزمخشرى وليس له فى النص — على طوله — ذكر إطلاقا ؟ ! وكيف يجعل الباحث الضمير فى « جعلوه » عائداً على الزمخشرى وهو لم يتقدم فى الذكر ولا فى العهد ؟ ! ثم من أين للباحث هذا الحكم الذى حمله على الزمخشرى حملا وهو منه براء ؟ !

وبخصوص الادعاء الثانى وهو أن السكاكى تأثر به فى جعل البديع ذنبا وذيلا . كيف يصح هذا الحكم مع أن السكاكى لم يثبت عنه أنه جعل البديع ذيلا لعلمى البلاغة ، وإنما الثابت عنه .

« أنه أول من أطلق « علم المعانى » على المباحث التى بحثها فيه ، وإن كان قد اقتبس ذلك الاسم من تعريف النظم ، وشرح الغرض منه عند عبد القاهر ، وأول من أطلق على مباحث التشبيه والمجاز والكناية اسم « علم البيان » ، بل هو أول من فرق بين هذين العلمين على هذا الوجه من الضبط والتحديد ، وأول من حكم على علم البيان بأنه متنزل من « علم المعانى » منزلة المركب من المفرد . . . » (١) .

وبعد أن خلص السكاكى من بيان هذين العلمين فى كتابه قال فى شأن البديع : « وإذ تقرر أن البلاغة بمرجعيها وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين ، فهاهنا وجوه مخصوصة كثيرا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام فلا علينا أن نشير إلى الأعرف منها ، وهى قسمان : قسم يرجع إلى المعنى وقسم يرجع إلى اللفظ (٢) .

« ونلاحظ هنا أن السكاكى — وقد فصل بين علمى المعانى والبيان وأطلق عليهما هذين الاسمين — لم يعرض لألوان البديع على أنها علم مستقل عن العلمين بل إنها تشارك مسائلهما فى تزيين الكلام بأبهى الحلل والوصول به إلى أعلى درجات التحسين » (٣) .

فكيف بعد هذا التوضيح الذى تنطق به آثار السكاكى أن يقال : إنه جعل البديع ذيلا وذنبا لعلمى المعانى والبيان ؟

وهناك باحث رابع (٤) عجب من هذا النقل وكيف يصدر من الزمخشرى وكيف يصح عنه وهو يرى أن البديع ماء البلاغة ورونقها ؟ !

---

(١) الصبغ البديعى ص ٢٥٠ .

(٢) المفتاح ص ٢٠٠ ، الصبغ البديعى ص ٢٥٠ .

(٣) الصبغ البديعى ص ٢٥٢

(٤) الدكتور محمد أبو موسى فى رسالته « البحث البلاغى فى تفسير الكشاف ص ٣٢٧ — ٣٣٢ .

ثم أخذ يدفع هذا النقل ويدافع عن الزمخشرى ويحاول تخليصه من هذه التهمة التى ألصقت به ، ويدلى بالحجة تلو الأخرى ليرد هذا القول ويدفع هذا التحامل ، ولو درى أن هذا النقل ليس عن الزمخشرى لوفر على نفسه جهد البحث والمشقة التى ظهرت فى صفحاته الخمس إقناعا للقارىء ولتبرئة الزمخشرى مما نسب إليه من جعل البديع ذيلا وذنبا للعلمين وأنه برىء من ذلك براءة الذئب من دم ابن يعقوب .

فالسكاكى إذن لم يجعل « البديع » علما مستقلا ، وإنما الذى جعله كذلك هو بدر الدين بن مالك المتوفى سنة ٦٨٦ هـ وسماه « علم البديع » « وبذلك هيأ لأن تصبح البلاغة متضمنة ثلاثة علوم »(١) .

كذلك السكاكى لم يجعل البديع ذيلا وذنبا لعلمى البلاغة ، ولا الزمخشرى جعله كذلك ، وإنما أول من جعل « البديع » ذيلا وذنبا للعلمين هو الخطيب القزوينى « فكان بهذا العمل أول الجانبين على ألوان البديع ممن ألفوا فى البلاغة بوضعها هذا الوضع الشائن البغيض ، وانظر إلى تعريفه علم البديع بقوله . هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة ، كيف قضى على ألوانه بأن تكون حلى مزينة تكسو الكلام بهجة بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة وأنها عرضية وليست بالذاتية .

وقد اهتضمها الخطيب حقها وأجحف بمنزلتها حينما جعلها ذيلا من ذيول البلاغة ، وذنبا من أذنابها لا تجىء إلا تابعة ولا تسمو إلى آفاق الذاتية والأصالة . إقرأ قوله فى التلخيص : « وتتبعها وجوه أخرى تورث الكلام حسنا(٢) » .

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣١٥

(٢) الصبغ البديعى ص ٣٠٦ ، ٤٩٨ ، تلخيص المفتاح ص ٥

وعلى هذا يتبين لنا بوضوح أن الضمير فى « جعلوه » فى النص السابق الذى جعله الدكتور ضيف عائداً على الزمخشرى وبنى على هذا حكمه السابق، هذا الضمير راجع إلى الخطيب القزوينى ومن تبعه فى ذلك كسعد الدين التفتازانى ، ونحن نعرف أن الشريف الجرجانى كان فى الفترة الزمنية التى تلت حياة الخطيب القزوينى كما كان معاصراً للتفتازانى .

وبهذا التوضيح يتسق النص الذى نسب للزمخشرى ويظهر ما فيه من مجانبته للصواب .

وبعد كل هذا نرى أن الشريف الجرجانى كان فى استطاعته إزالة هذا اللبس وكشف تلك الظلامة التى انتابت النص بإظهار الضمير فى « جعلوه »، ولو فعل لقطع قول كل خطيب وعالم .

ونحن لا نعفى الشريف الجرجانى من المؤاخذة ، لأنه ترك المعنى المراد معمى ومستوراً بستار كثيف من التعمية والإلغاز ، ونحن بتتبع مراحل علم البديع ومن حكموا عليه بالذيلية والتبعية تأكدنا أنه الخطيب القزوينى ، مع أن كلام الشريف الجرجانى كله كان مقصوراً على تلخيص مقدمة السكاكى فى كتابه المفتاح ومنهجه فى التأليف ، ولماذا بدأ بهذا العلم وترك ذاك وقدم هذا وأخر ذلك ، وليس هناك إشارة من بعيد أو قريب إلى الخطيب القزوينى الذى تحققنا أنه مرجع الضمير ، ولكن ذلك كان طبيعة التأليف فى ذلك العصر فهو عصر الانحدار والانحطاط فيه، وقد كان قائماً على الملخصات ثم الشروح والحواشى والتقريرات والذى لا يخرج منها الباحث بالفائدة إلا بعد صعوبة وعسر ، وذلك لركاكة الأسلوب وكثرة الضمائر التى تحير العقل وتكد الذهن فى المرجع التى تعود عليه .

وأما إذا كان الضمير عائداً على السكاكى ـ وهو صاحب الحديث الذى يدور حول النص السابق ـ يكون الشريف الجرجانى قد جعل السكاكى من

وضعوا البديع موضع الذيل والذنب . وجعلوه التابع الذليل وهو ما ناقشناه ونفيناه عن السكاكى .

وبعد .. فهذه خلاصة موجزة عن تاريخ التسمية لكل منها .

فإذا تعرضنا للبحوث البلاغية عند القاضى فإنما نعرض لها قبل تسميتها وفى مراحل طفولتها وبدء نشأتها وتكوينها ، لا سيما وقد علمنا أن «متشابه القرآن» ، والجزء السادس عشر من المغنى وهما المعول عليهما فى البحث قد ألفا بين سنة ٣٦٠ — ٣٨٠ هـ كما أشرنا من قبل .

فنحن أمام باحث طرق ما طرق من أبواب البلاغة ككل ، فلم يميز بين مباحث علم المعانى ولا البيان ولا البديع ، وإنما وردت فى كتبه غير مقصودة ، وأتت فى سياق تفسيره ، وكان الغرض منها بيان المعنى المراد من الآية الكريمة والقطع بأن النص القرآنى مبرأ من كل عيب ومنزه عن كل نقص .

# الفصل الثالث

## بحوث علم المعانى عند القاضى

الخبر وفائدته : الخبر بوصفه خبراً لابد له من فائدة إذا سمعه السامع عرف الحكم الذى يتضمنه ، فإذا قصد المتكلم إلى هذه الفائدة وإعلام السامع بحكم خبره ، قيل : إن الغرض من الخبر فائدة الخبر .

فالأخبار التى الغرض منها عرض المسائل العلمية على الطلاب فى قاعات الدرس ، وفى الكتب المؤلفة فى مختلف العلوم والفنون هو من هذا الضرب .

وقد يكون المخاطب عالماً بالحكم الذى تضمنه الخبر والمتكلم يعرف ذلك أيضا ، ولكنه يقصد من ذلك أن يعرف سامعه أنه عالم بالحكم أيضا ويسمى هذا الغرض: لازم الفائدة، وذلك كالأخبار المتعلقة بأجوبة الطلبة على أسئلة الامتحانات ، فليس الغرض منها إلا إفادة الأستاذ أن الطلبة عالمون بما تضمنته من معارف.

وهذان الغرضان — فائدة الخبر ، ولازم الفائدة — هما الغرضان الأصليان للخبر، فى كل منهما يقصد المتكلم من خبره إعلام السامع شيئا لا يعرفه سواء أكان هذا الشيء فائدة الخبر أو مايلزم من هذه الفائدة .

ويستفاد من كلام القاضى عبد الجبار أن الخبر هو : ما يحتمل الصدق والكذب من الكلام ، وأن الإنشاء مالا يحتمل الصدق والكذب . وأن مدار الصدق والكذب على مطابقة الخبر للواقع وعدمه.

يقول : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن أهل الآخرة يكذبون

فى الآخرة ، فقال : ولوْ رُدُّوا لعادُوا لما نُهُـوا عنه وإنهم لكاذِبون » :

والجواب عن ذلك : أنه تعالى حكى عنهم من قبل تمنى الرجوع . .
فقال : ولو ترى إذْ وُقفوا على النار فقالوا ياليتنا نردُّ ولا نكذِّب بآيات ربِّـنا ونكون من المؤمنين » بل بَدا لهم ما كانوا يخفُـون من قبل[1] .

وقد علمنا أن الكذب لا يقع فى التمنى وإنما يقع فى الأخبار ، لأن القائل إذا قال : لئن حضرنى فلان وحادثنى[2] فسواء حضر أو لم يحضر ، فإن قوله لا يوصف بصدق ولا كذب ، فلا يجوز إذاً أن يكونوا كاذبين فيما خبر عنهم أنهم تمنوه من ردهم إلى الدنيا ، وألا يكذبوا بآيات ربهم ، وأن يكونوا من المؤمنين لأن جميع ذلك وقع على حد التمنى ، فإذا يجب أن يكونوا إنما وصفهم بأنهم كاذبون فى دار الدنيا[3] - أى فيما يخبرون عن أنفسهم فى الدنيا من اعتقاد الحق ، أو فى زعمهم أنهم مصيبون وغير مشركين .

فالقاضى يرى أن قولهم — ياليتنا نرد . . الخ — لما كان بصيغة التمنى فلا يصح أن يوجه إليهم الكذب فى الآخرة لأن التمنى — وهو من قبيل الإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب ، وإنما الذى يوصف به الأخبار ، ولذلك يجب صرف الكلام إلى أنهم كاذبون فى الدار الدنيا — فيما يخبرون عن أنفسهم من اعتقاد الحق ، أو فى زعمهم أنهم مصيبون وغير مشركين — لأنه خبر ، ويمكن أن يوجه إليه الصدق والكذب .

وهذا الخبر قد يخرج عن غرضه الأصلى إلى أغراض أخرى تفهم من السياق وقرائن الحال .

---

(١) الأنعام آية : ٢٧ ، ٢٨

(٢) مثل الشريف المرتضى بالتمنى فقال : ليت فلانا أعطانى مالا . فأتى بالتمنى صريحا ، بينما القاضى لم يأت به صريحا . انظر أمالى المرتضى ج ٢ ص ٢٢٢

(٣) المتشابه ص ٢٤٢

وقد عرض القاضى فى أثناء تأويله للمتشابه من آيات القرآن الكريم لبحوث بلاغية تعد من صميم علم المعانى ، ومن هذه البحوث :

أغراض بلاغية خرج إليها الخبر ، ومن هذه الأغراض :

١ – التهديد :

( أ ) قال القاضى عبد الجبار « وربما قيل فى قوله تعالى : « أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم[١] » ، وما فائدة هـذا التخصيص وهو عالم بسرائر القلوب ؟

وجوابنا : أن ذلك تهديد من الله تعالى ، وإذا خص قلوبهم بالذكر كان أقوى ، ولا يمنع من كونه عالما بكل شىء ، إذ العادة جارية فى الوعيد أن يخص كقول القائل لوكيله : «احذر مخالفتى فإنى عالم بما تأتيه»[٢] .

(ب) وقال . « وربما قيل فى قوله تعالى : « وإبراهيمَ إذْ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون[٣] . مافائدة قوله تعالى : « إن كنتم تعلمون ؟ » والمعلوم أن ذلك خير لهم على كل حال .

وجوابنا : أن ذلك يقال على وجه التهديد ، لا لأن علمهم يدخل ذلك فى أن يكون خيراً »[٤] .

( جـ ) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « فإن تبتم فهو خيرٌ لكم وإنْ توليتم فاعلموا أنكم غيرُ معجزى الله[٥] » كيف يتراوون ؟

وجوابنا : أن هذه اللفظة تفيد التهديد . والمراد أن الله قادر على إنزال العقوبة ، وما أكثر مايرد فى القرآن هذا اللفظ على هذا الوجه[٦] .

---

(١) النساء آية ٦٣
(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ١٠٤
(٣) العنكبوت آية ١٦
(٤) التنزيه ص ٣١٥
(٥) التوبة آية : ٣
(٦) التنزيه ص ١٦٣

ففي تلك الآيات الكريمة قد أخرج القاضي الخبر عن حقيقته إلى غرض آخر ، وهو التهديد استنادا إلى سياق الكلام واعتمادا على قرينة الحال .

٣ — التوبيخ :

( أ )قال القاضي : « وربما قيل في قوله تعالى : « بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هذا »[١] ، أليس ذلك يدل على أن إبراهيم — عليه السلام — كذب في هذه الحال وأن الأنبياء لا يجوز عليهم الكذب ، وأنتم تمنعون من ذلك ؟

وجوابنا : أنه — عليه السلام — أورد ذلك على وجه التوبيخ لهم لينبههم على أن الذي يعبده القوم لا يصح منه نفع ولا ضر ، ولذلك قال بعده : « فاسألوهم إنْ كانوا يَنْطِقُون » ،وقال : « ثم نُكِسُوا على رُؤُوسِهِم» ثم قال بعده : « أفتَعبُدون من دون الله مالا ينفعكُم شيئاً ولا يضُرُكم أفٍّ لكم » وكل ذلك يدل على ماقلناه[٢] .

(ب) وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « لَنَا أعْمالُنا ولكُم أعمالُكم،لا حُجَّةَ بيننَا وبينَكم»[٣] كيف يصح ألا يكون له عليهم حجة؟

وجوبنا أن المراد أنا قد بالغنا في إقامة الحجة حتى لم تبق باقيه فلا حجة بيننا وبينكم، وهذا على وجه التوبيخ ، وإلا فالمعلوم من دين الرسول — صلى الله عليه وسلم — أنه لا يعذر القوم بل له الحجة العظيمة عليهم ، ولذلك قال بعده: «اللهُ يجْمَعُ بيننَا وإليه المصيرُ » وقال تعالى بعده فيمن يحاج الله من المبطلين « حُجَّتُهم دَاحِضَةٌ عند ربِّهم » ولا يجوز ذلك إلا وحجة المحقين ثابتة »[٤] .

ويقول القاضي في كتابه « تثبيت دلائل النبوة »[٥] :

---

(١) الانبياء آية : ٦٣ .

(٢) التنزيه ص ٢٦٥

(٣) الشورى : ١٥

(٤) التنزيه ص ٢٧٤ ، متشابه القرآن ص٦٠٩

(٥) تثبيت دلائل النبوة ٣٥٧ .

« واعلم أن أعداء رسول الله — صلى الله عليه وسلم — اجتمعوا وجمعوا كيدهم، وقرأوا كتابه، فزعموا أنه — صلى الله عليه وسلم — فى ابتداء أمره وهو مقيم بمكة، ماخالف قومه، ولا أغضبهم ولا أغاظهم، بل كان مصوباً ومقربا لهم، ألا ترون أنه قال لهم :

« وإنَّا أو إيَّاكم لعلى هدًى أو فى ضَلال مُبِين »[(١)]، وأنه قال لهم : « لنا أعمالُنا ولكم أعمالكم، لاحجَّة بيننا وبينكم »[(٢)].

قالوا : وإنما توعد بالحرب، وزال عن هذا حين صار بالمدينة، وفى جماعة.

وهذا يقوله ابن الراوندى حين اجتمع مع لاوى اليهودى، وساعدهما أمثالهما من الأشقياء حين نظروا ودبروا وكادوا المسلمين، فانصرفوا عن الضرورات، بالتأويلات، وسموا الكتاب الذى ضمنوه هذا وأمثاله كتاب « الدامغ ».

وبعد أن يتعرض للرد عليهم، يقول :

ثم قال فى قوله تعالى : « وإنَّا أو إيَّاكم لعلى هُدًى أو فى ضَلالٍ مُبين »، إكذاب لهم وتضليل، وهو كقول الرجل لخصمه إذا أراد الرفق به لينقاد له، ولينظر فيما معه إذا كان مُدلا بحجته : أحدنا مبطل وأحدنا ضال هالك، لايشك عاقل أن هذا تعريض بخصمه.

وكذلك قوله : « لاحُجَّةَ بيننا وبينكم » وفى هذا القول أشد ماكان فى إقامة الحجة عليهم، فتأمل قوله تعالى : « فَلِذَلِكَ فَادْعُ واسْتَقِمْ كما أُمِرْتَ ... إلى قوله « والَّذين يُحاجُّونَ فى الله مِنْ بَعْدِما اسْتُجِيبَ له حُجَّتهم دَاحِضَةٌ عند ربِّهم وعليهم غَضَبٌ

---

(١) سبأ : ٢٤ (٢) الشورى ١٥

ولهم عذابٌ شديدٌ » (١) إلى مابعد ذلك ، وإنما كقول الرجل لخصمه إذا ظهرت حجته واتضح قوله وبان بطلان ما أتى به خصمه : مابعد هذا كلام وما بعد هذا مقال ، ومابيننا حجة ، ومايحتاج إلى شاهد ودليل .

( ج ) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « يوم يُكشَفُ عن ساقٍ ويُدْعَوْنَ إلى السجُود فلا يستطيعون » (٢) ، كيف يصح أن يكلف فى الآخرة بالسجود من لا يستطيعه ؟

وجوابنا : أن ذلك ليس بدعاء لهم على وجه الأمر بل هو توبيخ وتبكيت لهم من حيث تركوا السجود وهم متمكنون ، ولذلك قال بعده : وقدْ كانوا يُدْعَوْنَ إلى السجود وهمْ سالمون » (٣) .

( د ) وقال : « وفى قوله تعالى : « لكم دِينكم ولِيَ دِين » وقد علمنا أنه لم يذكره إلا على سبيل الذم والتوبيخ لهم على التمسك بما هم عليه من الباطل ، ولم يرد أن يرضوا بماهم عليه من الدين ليتمسكوا به » (٤) .

(هـ) وقال : « وقوله تعالى : « فذَكِّرْ إنْ نفعَتِ الذِّكرى » (٥) ، يدل على أن الكفار كانوا يقدرون على التذكرة والاتعاظ والعدول عن الكفر . لأنه تعالى لم يجعل ذلك شرطاً من حيث ألا يذكِّر — صلوات الله عليه — إلا من علم أن الذكرى تنفعه ، وقد علمنا خلافه ! فإذن يجب أن يحمل على طريقة التوبيخ لهم ، والبعث على الإيمان ، والعدل عن الكفر » (٦) .

* * *

ففى كل هذه الآيات الكريمات ، جعل القاضى الخبر فيها ليس على

---

(١) الشورى : ١٦ ومابعدها

(٢) ن : ٤٢

(٣) التنزيه ص ٤٣١ ، والمتشابه ٦٦٣

(٤) الكافرون ، المتشابه ص ٧٠٣

(٥) الأعلى : ص ٩

(٦) المتشابه ص ٦٨٧ .

حقيقته ، وإلا اختل المعنى وتناقض المراد . لهذا جعل الخبر خارجا عن حقيقته ومرادا به التوبيخ والتبكيت بدلالة المقام .

٣ — الانكار :

( أ ) قال القاضي : « وربما قيل في قوله تعالى : « وتلك نعمة تمنها علىَّ أنْ عبَّدْتَ بنى إسرائيل » (١) كيف يصح أن يعتد لفرعون بمثل ذلك ؟

وجوابنا : أن ذلك بمنزلة إنكار كونه نعمة لا بمنزلة الإقرار ، لأن الذى فعله ببنى إسرائيل يجرى مجرى الظلم العظيم » (٢) .

(ب) وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يضل الكفار عن الحق ، ويفيض عليهم النعمة لكى يضلوا ، فقال : « وقال موسى ربنا إنك آتيتَ فرعونَ وملأهُ زينةً وأموالاً فى الحياةِ الدنيا ربنا ليُضِلّوا عن سبيلك » (٣) .

وبعد أن ذكر عدة أجوبة للآية قال : وقد قيل : إن المراد به : الإنكار لأن يعطيهم الأموال فى الدنيا لكى يضلوا ؛ لأنه لايمتنع أن يكون القوم مجبرة ينسبون اضلال إليه تعالى ، وإلى أنه واقع بإرادته ، فقال موسى منكراً لذلك : « ربنا ليضلوا عن سبيلك » بمعنى أنك لم تفعل يارب مافعلته من الإنعام لكى يضلوا ! ! ، وهذا كما يقول أحدا لولده عند العتب واللوم : قد أعطيتك الأموال وأدبتك وعلمتك لكى تعصينى على طريق الزجر عن معصيته » (٤) .

( ج ) وربما قيل مامعنى قوله جل وعز : « خُلِقَ الإنسان من عَجلٍ (٥) »

(١) الشعراء : ٢٢
(٢) التنزيه ص ٢٩٦
(٣) يونس : ٨٨
(٤) المتشابه ص ٣٦٦
(٥) الأنبياء : ٣٧ ، ٣٨

ومعلوم أنه ليس بمخلوق من ذلك بل لا يصح ذلك فيه ؟

وجوابنا : أن ذلك من الكلام الفصيح فى الإنكار والتبكيت ، فمن يكثر غضبه يقال له : كأنك خلقت من الغضب ، ومن يكثر نسيانه يقال فيه ذلك ، فنبه تعالى على أن الواجب على المرء التوقف والتثبيت وتأمل ما يلزمه من الأدلة وغيرها . فلذلك قال بعده : « سأريكم آياتى فلا تستعجلون ، وقال تعالى : « ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين » يستعجلون لأنفسهم العذاب جهلا منهم »[1] .

* * *

ففى تلك الآيات جعل القاضى الخبر مرادا به الإنكار بقرينة الحال حتى لا يتنافى مع المعنى المراد .

٤ — الأمر :

( أ ) قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : « الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة » [2] كيف يصح هذا الخبر ونحن نعلم أن الزانى قد يطأ وقد يعقد على غير الزانية ؟

وجوابنا : أنه وإن كان فى صورة الخبر فالمراد به الأمر ، واختلف العلماء فى ذلك ، فمنهم قال : هو منسوخ ، ومنهم من قال : بل هو ثابت . والمراد أن الزانى لا يحل له التزوج بالعفيفة »[3] .

فقد أخرج القاضى الخبر إلى الأمر ليتسق المعنى ويتلائم مع المراد .

(ب) ويقول القاضى فى قوله تعالى : وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً »[4] .

أولت القرامطة هذه الآية وقالت : إن الله أخبر أن من دخل مكة يأمن

---

(١) التنزيه ص ٢٦٢
(٢) النور آية : ٣
(٣) التنزيه ص ٢٨٣
(٤) آل عمران : ص ٩٧

من القتل والخوف ونحن نرى الناس فيه يخافون ويقتلون ، فقد ظهر كذبه، فإنا قد قتلنا المسلمين فيه ، ولكن أتباع محمد — ﷺ — حمير لا يغفلون.

ثم يرد عليهم طعنهم فيقول :

والله تعالى ما أراد ما ظنوا ، هذا خبر ، وإن كان لفظه لفظ الخبر ، وإنما هو أمر بأن من دخله فينبغي أن يؤمن ولا يخاف ولا يحل لأحد أن يخيفه .

وهذا مثل قوله تعالى : « والمُطَلَّقاتُ يَتربَّصنَ بأنفسِهِنَّ »[١] « والوالداتُ يرْضِعنَ »[٢] ، وما أشبهه ، فإن ظاهر هذا الخبر ومعناه الأمر ، أى يجب على المطلقة أن تتربص وعلى الوالدة أن ترضع .

ولكن الباطنية يقصدون البوادى والعجم ، ومن لم يشتغل بالعلم فيخدعونهم بأنواع الخدائع . . .[٣] » .

٥ — الاستدلال :

قال القاضى . « وربما قالوا فى قوله تعالى : « فَلَمَّا جَنَّ عليه الليلُ رأى كوكباً قال هذا ربىّ »[٤] . أليس ذلك كفرا من قائله . فكيف يجوز ذلك على إبراهيم ،

وجوابنا : أن ذلك فى حال النظر ذكر على وجه الإستدلال لا على الخبر ، ولذلك قال بعده : « فلمَّا أفلَ قال : لا أُحبُّ الآفلين » ، فاستدل بحركته وغيبته على أنه ليس برب ، وكذلك قال فى الشمس والقمر ، وقال فى آخره : إنىّ برىءٌ مما تشركون ، إنى وجَّهتُ وَجهِىَ لِلَّذى فَطرَ السموات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين » فعرفه تعالى استدلالا بالسموات والأرض .

---

(١، ٢) البقرة : ٢٢٨ ، ٢٣٣

(٣) تثبيت دلائل النبوة ج ١ ص ١٣٥ .

(٤) الأنعام آية : ٧٦ ، ٧٩

٦ ـ الاستفهام :

وقد ذكر فى هذه الآية وجها آخر فقال : « وقد قيل إن المراد بقوله : « هذا ربى على وجه الاستفهام والنظر . مثل ذلك قد يتفق مع المستدل(١) »

فقد أخرج القاضى هذه الآية على أحد هذين الوجهين السابقين ، ولم يجعل الخبر مرادا به الحقيقة حتى يصح المعنى ويتضح المراد .

٧ ـ الردع والزجر :

قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : « رُبَما يَوَدُّ الذين كفروا لوْ كانوا مسلمين »(٢) كيف يجوز ذلك ولاشك فى أنهم يتمنون فى الآخرة ، ذلك فما فائدة « ربما » ؟ .

وجوابنا : أن ذلك من باب الردع وربما يكون أقوى ، فأحدنا يقبل على ولده وقد عدا عن التعليم فيقول : ربما تندم على ماأنت عليه، فيكون فى الزجر أبلغ ... ومعنى قوله « ذَرْهم يأكلوا ويتمتّعوا ويُلهِهم الأملُ فسوف يعلمون » تبين صحة ماقلناه لأن ذلك وان كان بصورة الأمر فهو تهديد وزجر عظيم »(٣)

وخاتمة المطاف هذه الآية الذى أخرجها القاضى عن حقيقة الخبر وأراد منها الردع والزجر، ملاحظا فى كل ماسبق من الآيات دلالة الحال، وقرينة المقام، وتنزيه القرآن الكريم عن كل تناقض أو طعن .

* * *

وفى الإنشاء ذكر القاضى أساليب الأمر والاستفهام ومعلوم أن أساليب الإنشاء والطلب تمتاز طبيعتها بالحركة وقوة التأثير هذا إذا كان فى أسلوب كلامى أيا كان . فما بالنا بكلام رب العالمين الذى هو وحى

---

(١) التنزيه ص١٣٣ (٢) الحجر آية : ٢ ، ٣ (٣) التنزيه ص ٢١٣

يوحى ، تعجز الجن والإنس عن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . وقد خرج الإنشاء عن حقيقته إلى أغراض أخرى تعرف من السياق .

ومن الأغراض البلاغية التى خرج إليها أسلوب الأمر هى :

١ — التهديد :

( أ ) قال القاضى : فأما قوله تعالى : « قُلْ كونُوا حِجارةً أو حديدًا » [١] فالأمر فيه ظاهر أنه ليس بأمر ، وكذلك قال فى قوله : « واستَفْزِزْ مَن استطعتَ منهم بصَوْتك » إنه تهديد وزجر ، فليس لأحد أن يسأل عن ذلك . ولذلك قال بعده : « وعِدْهم وما يَعدُهم الشيطانُ إلا غرورًا » [٢] .

(ب) وقال : فأما قوله تعالى : « وقل الحقُّ من ربكم فمنَ شاء فليؤمنْ ومن شاء فليكفرْ »[٣] . فهو تهديد، ولذلك قال بعده : إنّا أعتدْنا للظالمين ناراً أحاطَ بهم سُرادِقها» . وكما يقول أحدنا لغلامه وقد بين له الشيء الذى يلزمه التمسك به ويضره العدول عنه : إن سلكت ما أقوله وإلا فاعمل ما شئت على طريق التهديد . وهذا ظاهر » [٤] .

( ج ) وقال : « وقوله تعالى : « فاعْبدوا ما شئْتم من دُونه » [٥] هو على وجه التهديد والزجر ، لا أنه أمر على الحقيقة [٦] .

( د ) وقال : وقوله تعالى : « ذَرْهم يأكلوا ويتمتّعوا ويُلْهِهم الأمَل فسوف يعلمُون » [٧] ، قد صح أنه تهديد ، وتقريع والقصد به بعثهم على الطاعة والعدول عن خلافها ، ولا يصح ذلك وليس للعبد فعل

(١، ٢) الإسراء آية : ٥٠ ، ٦٤ ، التنزيه ٢٣٠ .
(٣) الكهف آية : ٢٩ (٤) التنزيه ص ٢٣٧ ، المتشابه ص ٤٧٥ .
(٥) الزمر آية : ١٥ (٦) التنزيه ص ٣٦٢ (٧) الحجر آية : ٣

كما لا يصح التوبيخ واللوم والذم إلا على فعل ، ولو كان تعالى هو الخالق للأكل والتمتع لما صح أن يهددهم عليه »[١] .

ويقول فى « التنزيه » فى هذه الآية : « لأن ذلك وان كان بصورة الأمر فهو تهديد وزجر عظيم »[٢] .

(ه) وفى الحديث المسند إلى ابن عمر أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : « البر لا يبلى ، والذنب لا يُنسى ، والدَّيَّان لايموت ، فكن كما شئت ، فكما تَدِين تُدَان » .

قال القاضى : « . . . وحذر ﷺ بقوله : « والديان لايموت » من المعاصى . . وهدد أيضا بقوله : « فكن كما شئت » لأنه كقوله تعالى : « اعملوا ما شِئْتُم » وهدد أيضا بقوله : « فكما تَدِين تُدَان » من المعاصى . . »[٣] .

* * *

فى تلك النصوص السابقة أخرج القاضى الأمر الوارد فيها عن حقيقته وجعل المراد منه التهديد أو التقريع والزجر بدلالة السياق وقرائن الأحوال .

٢ — التقرير :

( أ ) قال القاضى : « قالوا : وقد ذكر مايدل على أنه تعالى يكلف العبد مالا يطيقه ، ولا سبيل له إلى إيجاده فقال : « وعلَّم آدم الأسماءَ كلَّها ثم عَرَضَهُم على الملائكة فقال : أَنبِئُونى بأسماءِ هؤلاء إنْ كنتم صادقين »[٤] ومعلوم من حالهم أنه لم يمكنهم أن يخبروه بهذه الأسماء لفقد معرفتهم بها .

---

(١) المتشابه ص ٤٢٤ .

(٢) التنزيه ص ٢١٣ .

(٣) أمالى القاضى ورقة ٢٠٣

(٤) البقرة آية : ٣٢

وبعد أن يخوض فى مسائل كلامية فى الإجابة عن ذلك يقول : « وقد علمنا أنه ليس بتكليف ولا أمر بل هو تقريع وتقرير ، وذلك أنه تعالى يبين أنه خص آدم عليه السلام بأن علمه الأسماء ليكون معجزا له ، فأراد أن يبين للملائكة أن هذا الاختصاص يوجب نبوته فقررهم بقوله : «أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » على ذلك ( وهو زعمكم إنى أستخلف فى الأرض مفسدين ) ، ونبه من حالهم على أنهم إذا لم يختصوا بما اختص به آدم مما فيه انتقاض عادة فيجب أن يكون نبيا ، ولذلك حكى عنهم مايدل على الانقياد وهو قولهم : «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا» فبين تعالى أنه لما لم يختصهم بهذا العلم لم يحصل لهم كما حصل لآدم - ﷺ - وهذا بين لمن تدبره » .

ثم بين القاضى أن الأمر قد يخرج عن حقيقته إلى التهديد أو التقرير أو الإباحة أو التقريع بدلالة القرينه وسياق المقام ، فقال :

« وصيغة الأمر قد ترد ولا تكون أمرا، بل تكون تهديدا ، وتقريرا ، وتقريعا ، وإباحة ، ويعلم حاله بما يتقدم من الكلام ويتأخر . . . وقوله تعالى من بعد : « قال يا آدمُ أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألمْ أقلْ لكم إنىْ أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون » يدل جميعه على أن الغرض بالأول هو التقرير لأنه لو كان تكليفا لم يكن لقوله تعالى عند ذلك : « إنى أعلم غيب السموات والأرض» معنى . وإذا حمل على أنه تقرير حسن موقعه ... »[1] .

والقاضى جعل الأمر فى « أنبئونى» فى كتابه المتشابه للتقرير والتقريع، وفى كتابه التنزيه جعله للتحدى [2] والآية يمكن أن توجه عن كل ذلك . والغرض أن الأمر ليس على حقيقته وإنما خرج عنه بدلالة الحال .

---

(١) المتشابه ص ٨٠ . (٢) التنزيه ص ٢٢ .

(ب) وقال : « ثم ذكر تعالى مايدل على أن موسى أراد من السحرة الكفر فقال لهم : « ألقـُوا ما أنتم مُـلقـُون » [١] وقد علم أن قوع ذلك منهم كفر .

والجواب عن ذلك : أن الإلقاء قد يقع على وجه يحسن عليه، بأن يكون مقصدهم فى ذلك ظهور الفصل بينه وبين المعجز لينكشف صدقه عما يدعيه ، وقد يقبح متى قصدوا به التلبيس وبيان كذبه ، فلا يمنع أن يأمرهم موسى عليه السلام بالإلقاء على الوجه الأول ، وبطل ماتوهموه . . .

وبعد فإن من المعلوم فى حال موسى أنه لم يأمر بذلك ولا أراده ، لأنه كان يريد من جميعهم البدار إلى تصديقه فى النبوة ، وإنما قال ذلك على وجه التقرير ليبين أنكم إن كان لابد من أن تفعلوا ماعزمتم عليه فافعلوه ، ليتبين الفرق بين الدلالة والتمويه ، كما يقول الواحد منا للمبطل إذا كلمه وقد أظهرَ عليه الدلالة: تكلم على هذا إن كنت محقا » [٢] ، وفى التنزيه ،قال فى هذه الآية : إن الأمر فيها المراد منه التحدى [٣] .

ففى تلك الآية أخرج القاضى الأمر عن حقيقته وأراد منه التقرير أو التحدى ، لدلالة الحال .

٣ — التقريع والتوبيخ :

قال القاضى : « قالوا : ثم ذكر مايدل على أنه يخلى العبد والجهل ، وأنه يفعل الأفعال لالصلاح الخلق ، فقال : « فَذَرْهم فى غَمرتِهم حتىٰ حِين ، أيَحسبون أنَّما نُمدُّهم به من مال وبنين ، نُسارع لهم فى الخيرات بلْ لا يَشْعُرون » [٤] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر قوله : « فذرهم فى غمرتهم » يقتضى

---

(١) الشعراء آية : ٤٣ (٢) المتشابه ص ٥٣٤
(٣) التنزيه ص ٨٩ (٤) المؤمنون آية : ٥٤ ، ٥٦

الأمر بتخليتهم وما يختارون من الجهل والكفر ، وهذا هو الواجب على الرسول عليه السلام ، لأنه لا يجوز أن يمنعهم عن ذلك قسرا ، فنبه بذلك الكلام على التقريع والتوبيخ ، للعقاب المنتظر الذى دل عليه بقوله : « حتى حين » فزجر بذلك الكافر عن كفره ، وإنما سمى ذلك غمرة لاستيلائه على القلب ولأنه غمر سائر أفعاله وغلبه فصار العقاب أولى به[1] » .

وفى كتابه «التنزيه» قال : « فذرهم فى غمرتهم حتى حين » أى فى حيرتهم التى أتوا فيها من قبل أنفسهم حتى حين ، وذلك كالتهديد لأن قوله تعالى «حتى حين» تنبيه على عذاب الآخرة[2] .

فقد أخرج القاضى الأمر فى هذه الآية إلى التقريع والتوبيح والتهديد وكلها جائزة فى الآية لدلالة السياق .

٤ — الدعاء :

قال القاضى : « وربما سألوا فقالوا : كيف يقال للكفار « قلْ مُوتوا بغيظكم[3] » فيأمر نبيه بأن يبقوا على الكفر لأنهم إن لم يبقوا عليه لم يموتوا بغيظ المؤمنين ؟

وجواب ذلك أن ذلك بصورة الأمر وهو دعاء بهلاكهم كما يقول الإنسان لمن يخالف فى الحق : متْ كمداً ، وذلك مشهور فى اللغة[4] .

فهذه الآية جعل القاضى المراد من الأمر فيها الدعاء اعتماداً على القرينة والسياق .

---

(١) المتشابه ٥١٦
(٢) التنزيه ص ٢٧٩
(٣) آل عمران آية ١١٩
(٤) التنزيه ص ٧٧

ومن الأغراض البلاغيه التى ذكرها القاضى لأسلوب الاستفهام :

١ — التوبيخ :

( ا ) قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله(١)»؟ كيف يصح ذلك وعيسى لم يقل ذلك للناس ؟

وجوابنا : أن ذلك من الله تعالى على وجه التوبيخ والتقريع لمن قال ذلك ، وقد يجوز من الحكيم أن يخاطب بذلك متهما بفعل ليكون ردعا وتوبيخاً لمن فعل ، والله تعالى عالم بالأمور ، ولا يصح الاستفهام عليه فالمراد ما ذكرنا ، فقد كان فيهم من يزعم أن عيسى — صلى الله عليه وسلم — أمرهم بأن يتخذوهما إلهين فيعبدوهما ويطيعوهما كطاعة المرء لله ، ولذلك قال بعده : « إن كنت قلته فقد علمته(٢) » .

وقال فى نفس الآية فى مقام الرد على شبه النصارى ؟

« فإن قال قائل : لعمرى قد تبين أن النصارى قد قالت فى عيسى بن مريم عليه السلام : إنه ليس بنبي ، ولا رسول الله ، ولا بعبد صالح . وأنه إله ورب وخالق ورازق ، وأن الله ثالث ثلاثة ، وأنه قتل وصلب . وقد قال صاحبكم فى كتابكم :

أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله »(٢) ؟

فقالت النصارى : فهذا كذب ، فإنا وإن قلنا فيه إله ، فما قلنا فى أمه إنها إله .

قيل له : ما خبر عنهم أنهم قالوا ذلك ، وما هاهنا خبر فيقع فيه صدق

---

(١) المائدة آية : ١١٦ (٢) التنزيه ص ١٢٥

أو كذب ، وإنما قال : « أأنت قلت للناس اتخذُونى وأمى إلهين من دون الله ؟ » وليس هذا خبر ، وإنما ظاهر هذا القول الاستفهام والاستعلام ، والله جل ثناؤه لا يجوز عليه ذلك ، لأنه إنما يستعلم ويستفهم من لا يعلم ما استفهم وسأل عنه ، وإنما معناه التقرير[1] لاستخراج الجواب من المسئول .

وهذا كقوله لموسى ـ صلى الله عليه ـ « وما تلك بيمينك ياموسى[2] » ؟ وهو ـ عز وجل ـ أعلم بذلك من موسى ، ولقوله لإبليس : « ومامنعك ألا تسجد إذ أمرتك[3] » ؟ وهو ـ عز وجل ـ أعلم من إبليس بالمانع له .

فقال للمسيح : هل قلت هذا فى نفسك أو فى أمك الوالدة لك ، وهى أخص الناس بك ، وأوجبهم حقا عليك ، وأجلهم عندك ، لتتبين براءة ساحته ـ عليه السلام ـ من كل وجه .

فقد بطل ماظنه السائل من أن هذا خبر ـ وهذا جوابٌ شاف[4] .

والآية تلك يمكن أن تكون للتوبيخ أو التقرير على ماوجه القاضى :

(ب) وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « ونادىٰ أصحابُ الجنة أصحابَ النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً ، فهل وجدتم ماوعد ربكم حقاً[5] ؟ » . مافائدة هذا السؤال فى الآخرة وكلهم يعرفون ذلك؟

وجوابنا : أنهم قالوه على وجه التوبيخ لهم لا على طريق المسألة والتعرف

---

(١) فالمراد من التقرير ما يعرفه عيسى ـ عليه السلام ـ من هذا الحكم وهو أنه لم يصدر منه هذا القول ، والتقرير للنفى إذا دخل على المثبت كان الكلام منفيا ، فالمعنى : أنه لم يصدر منه هذا القول ، وإذا دخل على المنفى كان الكلام مثبتاً ، كقوله تعالى : « ألم يجعل كيدهم فى تضليل ؟ » .

(٢) طه : ١٧ (٣) الأعراف : ١٢

(٤) تثبيت دلائل النبوة ج١ ص ١٤٤ (٥) الأعراف آية ٤٤ ، ٤٥

وقوله « نعم » كالاعتراف بالتقصير فى الدنيا وأنهم أهل الإنكار والتوبيخ ولذلك قال بعده : « فأذّن مؤذّن بينهم أنْ لعنةُ الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويَبغونها عِوَجاً [١] » .

( ح ) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « أتهلكنا بما فعل السفهاءُ منا [٢] ؟ كيف ذلك من موسى — صلى الله عليه وسلم — مع علمه بأنه لا يؤخذ بذنب غيره ؟

وجوابنا : أنهم سألوه رؤية الله تعالى ولم يقنعوا بما يكون من قبل الله تعالى . فلما سأل — صلى الله عليه وسلم — بقوله : أرنى أنظر إليك ، لقومه لا لنفسه . قال تعالى : « لن ترانى » . وأكد ذلك بقوله : « ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى » فشرط استقراره فلما لم يستقر بأن جعله دكا — عند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم « وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال هذا القول توبيخا لقومه ، لأن الله عز وجل أخذه بذنب غيره » ولذلك قال : إنْ « هى إلا فتنتك » يعنى شدة التكليف . وقد كان سأل الله الرؤية لقومه ولم يأذن جل وعز له فى ذلك ، والأنبياء — صلى الله عليهم وسلم — لا يسألون ربهم ما يرغبون إلا بعد إذنه . فعلى هذا الوجه قال ما قال [٣] » .

( د ) وقال : « وربما قالوا فى قوله تعالى : « لم تعظون قوماً اللهُ مهلكهم أو معذّبهم عذاباً شديداً ؟ [٤] كيف يصح أن يمنع من الوعظ والدعاء إلى الخير ؟ .

وجوابنا : أن المراد بذلك اليأس من صلاحهم وتعريف القوم أن

---

(١) التنزيه ص ١٤٧
(٢) الأعراف آية : ١٥٥
(٣) التنزيه ص ١٥١
(٤) الأعراف آية : ١٦٤

الوعظ لا يؤثر فيهم، أو على التوبيخ للقوم ، لا أنه منع من الوعظ وكيف يكون منعا ، وجوابهم : « قالوا معذرةً إلى ربّهم ولعلهم يتقون » يبين أنهم وعظوا لتجويز التقوى[1] » .

( هـ ) وقال عند قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله وأنتم تتلى عليكم آياتُ الله وفيكم رسوله[2] ؟ هو على التوبيخ والذم لهم من حيث كفروا مع ظهور آيات الله وظهور أمر الرســول مع أن ذلك يوجب الإيمان إيجاباً[3] » .

( و ) وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه المختص بأنه يفعل ويخلق دون غيره فقال تعالى : أفمن يخلق كمن لا يخلق ، أفلا تذكرون[4] .

وبعد أن أجاب عن ذلك بما يدخل فى علم الكلام، قال : والمراد بالآية تبكيت عباد الأصنام وتوبيخهم على عبادتهم من حيث لا يصح منها أن تخلق ، وعدولهم عن عبادة الله تعالى الذى هو الخالق للأعيان والمنعم بسائر وجوه الإنعام ، ولذلك قال فى الآية الثانية . « والذين يدعون من دون الله لا يَخلقون شيئا وهم يُخلقون[5] » فبين معنى ماذكرناه[6] » .

( ز ) وقال: «وقوله تعالى: «ألم تكن آياتى تُتلى عليكم[7]» على التقريع والتوبيخ لهم فى تلك الحال ، من أقوى ما يدل على أن التكذيب من قبلهم . وعلى أنه كان قد أزال العلة وأوجد السبيل إلى الطاعة[8] .

( ح ) وقال : « وقوله : « أفلا يتدبرون القرآن[9]» يدل على وجوب

---

(١) التنزيه ص ١٥٢ (٢) آل عمران آية : ١٠١
(٣) التنزيه ص ٧٣ (٤) النحل آية : ١٧
(٥) النحل ص ٢٠ (٦) المتشابه ص ٤٣٥
(٧) المؤمنون آية : ١٠٥ (٨) المتشابه ص ٥٢٠
(٩) محمد آية : ٢٤ .

النظر ،ويدل أيضاً على بطلان قول المجبرة لأن تدبرهم لو كان من خلق الله فيهم لما جاز أن يبكتوا بهذا القول ، وأن يبعثوا على التدبر له[١] .

(ط) وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق أفعال العباد فقال : « أتعبدُون ما تنحتُون والله خلقكمْ وما تعملون[٢]».

والجواب عن ذلك . أن ظاهر قوله : « والله خلقكمْ وما تعملون » يقتضى أنه علة فى الأول ، وقد علمنا أن قوله : « قال أتعبدونُ ما تنحتون» هو تبكيت لهم وليس باستفهام ، ولا يجوز أن يبكتهم فى عبادة الأصنام ثم يقول على طريق التعليل « والله خلقكم وما تعملون » إلا وللثانى تعلق بالأول وتأثير فيه ، وقد علمنا أنه لا يكون كذلك إلا والموصوف ثانيا هو الموصوف أولا ، حتى يصح أن يكون علة فيه وسبباً يمنع من عبادتهم له ، ولولا ذلك لخرج القول الثانى من أن يتعلق بالأول . فاذا صح ذلك وجب ضرورة حمل قوله : « وما تعملون » على أن المراد به الصنم ، ليصح أن يكون علة فى المنع من عبادته ، ومقتضياً للتبكيت والتوبيخ ، ويكون كأنه قال : أتعبدون ما تنحتون من الأصنام المعمولة من الخشب والله خلقكم وخلق ذلك معكم ، فكيف يصح أن تنحتوه إليها يعبد مع حاجته فى خلقه إلى الله تعالى ، كما أنكم تحتاجون إليه ، ومع أنه لا يملك ضراً ولا نفعاً وهو تعالى المالك لذلك لكم وله ؟

ومتى حمل الكلام على خلاف ذلك أدى إلى كونه سخفا لأنه يصير كأنه قال . أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وخلق فى أيديكم الحركة ، وقد علمنا أن ذلك لا يقع من كثير من السفهاء فضلا عن الحكيم ! !

على أن الكلام متى كان على ما حملوه تناقض المعنى ، وذلك أنه تعالى إذا أراد : والله خلقكم وخلق عملكم فقد وجب بذلك لا محالة أن يكون

---

(١) المتشابه ص ٦١٧ (٢) الصافات آية ٩٥ .

خالقا لنفس عبادتهم لأنها من جملة العمل ، فاذا صح ذلك وجب على هذا أن يكون تعالى كأنه قال: أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وخلق عبادتكم مع سائر أفعالكم ؟ وهذا يوجب زوال التبكيت واللائمة — من حيث قصد به التبكيت — وهذا تناقض على ما ذكرناه ، لأنه تعالى إن خلق عبادتهم فكيف يوبخهم عليها ؟

وإن خلق فيهم نحت الأصنام فكيف يجوز أن يوبخهم على ذلك ؟

وكل كلام صدر من حكيم فحمله على ما يناقض فى الوجه المقصود إليه لا يصح ، والواجب حمله على ما يشاء ويصح ، وهو الذى قلناه[1] .

فنحن نرى أن القاضى عبد الجبار أحسن استخدام هذا الاستفهام التوبيخى أو التبكيتى فى خدمة مذهب الاعتزال وإثبات أن العمل والفعل للإنسان لأن الاستفهام للتوبيخ ولا يوبخ الإنسان أو يلام على فعل لم يفعله .

(ى) وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى يأخذ سمع المكلف وبصره ويختم على قلبه ، فقال تعالى : « قلْ أرأيتم إنْ أخذَ الله سمعكمُ وأبصارَكم وختمَ على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به » ؟[2] .

والمراد به تبكيت من اتخذ إلها معه، ظنا منه أنه يسمع أو يبصر فقال : قل أرأيتم إن سلبكم تعالى هذه الحواس ، أتؤملون أن يكون فيمن تعبدون من الأصنام من يخلقها فيكم ؟ ! مبيناً بذلك ألا وجه لعبادتها وأن الواجب أن يعبدوه مخلصين غير متخذين معه إلها سواه[3] .

(ك) وقال : « وقوله تعالى : فما لهم لا يؤمنون ، وإذا قرىء عليهم القرآن

---

(١) المتشابه ص ٥٨٠

(٢) الأنعام آية ٤٦

(٣) المتشابه ص ٢٤٧

يسجدون (١) » . يدل على أن العبد يتمكن من الإيمان وإن كان كافراً ، ولولا ذلك لم يكن يوبخ ويلام ، ويقال له هذا القول . وقد علمنا أن السفيه الذى يعرف بعض المعرفة لا يجوز أن يشد عبده ويقيده ويغلق عليه الباب دونه ويقول مع ذلك : مالك لا تتصرف فى الأسواق ولا تخرج إلى البلاد ؟ ! ثم لا يقتصر على ذلك حتى يضربه على ذلك ! فضلا عن أن يفعله الحكيم فإذا كان تعالى أحكم الحاكمين ، لم يجز أن يمنع من قدرة الإيمان ولا يجعل له إليها سبيلا ثم يقول له على طريق التوبيخ : مالك لا تؤمن ولا تصلى ولا تسجد ؟ » (٢) .

(ل) وقال : « وقوله تعالى : « فأينَ تذْهبون إنْ هو إلا ذِكرٌ للعالمين (٣) » هو تبكيت وتوبيخ لمن أعرض عن الذكر وعدل عن التمسك بالطاعة ، وذلك لا يصح إلا وهو قادر على خلافه ، لأن الواحد منا لا يجوز أن يحبس غلامه ويقيده ويمنعه بذلك من التصرف ثم يقول : أين ذهبت عن طاعتى فى التصرف فى التجارات والخروج فى الأسفار ويوبخه على ذلك (٤) » .

فاللوم والتعنيف والتبكيت والتوبيخ الذى خرج إليه أسلوب الاستفهام فى كلتا الآيتين لابد أن يكون على فعل الكفر الذى اعتنقه المشرك وهو قادر ومتمكن من الإيمان .

* * *

ففى تلك الآيات الكريمة نرى القاضى عبد الجبار يدفع بشدة أن يكون الاستفهام فيها على الحقيقة ويؤكد أن الاستفهام مراد منه التوبيخ والتبكيت وهذا التأويل فى بعض تلك الآيات يؤيد به مذهبه فى الاعتزال ويقرر

---

(١) الانشقاق آية : ٢٠ ، ٢١ (٢) المتشابه ص ٦٨٤
(٣) التكوير آية : ٢٦ (٥) المتشابه ص ٦٨١

رأيه فى أفعال العباد ، متتبع فى ذلك استعمال اللغة والمعروف من كلام العرب وعادات الناس .

٢ — النفى :

( ا ) قال القاضى : «وربما قيل فى قوله تعالى : أيحبُّ أحدُكم أن يأكلَ لحم أخيه ميتاً فكرهتموه[١] كيف يصح أن تنسب إلى أحدنا محبة ذلك مع كونه كارها ، وكيف يجوز تشبيه ذلك بأكل لحم أخيه ميتاً ؟

وجوابنا ؛ أن قوله تعالى : «أيحب أحدكم» نفى المحبة لا إثبات لها فكأنه قال : كما لا يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكذلك حال الغيبة يجب أن يكرهها ككراهية أكل لحم الميت[٢]» :

(ب) ويقول القاضى : وكذلك نقول لمن قال : إن أصحاب محمد ﷺ، ارتدوا بعده ، فقيل له : من أين لك هذا ؟

قال : فمن نص القرآن ، لأنه قال : «أفإنْ ماتَ أو قُتِلَ انقلبتمْ على أعقابكم[٣]» ؟ . فيقال له : أنت أسوأ حالا فى هذا من أولئك — يقصد الزنادقة — لأنه ليس بخبر ولا ظاهره الخبر ، وإنما ظاهره الاستفهام والله لا يستفهم ، لأنه بكل شىء عليم ، وإنما المراد التثبيت والتنبيه كما قال : «ومَا جعلنا لبشرٍ من قبلك الخلد ، فإنْ مِتَّ فهمُ الخالدون[٤]» ؟ ، أى لا يخلدون ، ولا ينبغى لهم الخلود ، وكذلك أولئك لا يرتدون ، ولا ينبغى لهم أن يرتدوا .

ولما قال بعض المبتدعين بالتشبيه . وتأوّلوا النصوص قلنا لهم هذا[٥] .

---

(١) الحجرات آية ١٢
(٢) التنزيه ص ٣٩٥
(٣) آل عمران : ١٤٤
(٤) الأنبياء : ٣٤
(٥) تثبيت دلائل النبوة جـ١ ص ١٣٦

( حـ ) وقال: « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يضل الكفار عن الحق ويفيض عليهم النعم لكى يضلوا ، فقال : « وقال موسى ربنا إنك آتيتَ فرعونَ وملأه زينةً وأموالاً فى الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك[1] » .

وبعد أن يخوض فى مجادلات كلامية رداً على معترضيه، ذكر عدة أوجه منها : « وقد قيل إن المراد به الاستفهام وإن حذف حرف الاستفهام عنه، لما فى الكلام من الدلالة عليه . فكأنه ﷺ قال : يارب أعطيتهم الأموال والزينة والأموال فى الدنيا ليضلوا عن سبيلك ؟ وأراد به نفى أن يكون فعل ذلك لهذا الوجه ، كما قال تعالى : « أأنت قلتَ للناس اتخذُونى وأمىَ إلهين من دون الله » وإرادته الإنكار لذلك دون الاستفهام فى الحقيقة[2] » .

* * *

فالقاضى عبدالجبار يخرج الاستفهام من تلك الآيات عن حقيقته ويريد منه النفى ليستقيم الكلام ويتضح المراد .

٣ — الاستبعاد :

قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : « قال ربِّ أَنَّى يكونُ لى غلامٌ وكانتْ امرأتى عاقراً وقد بلغت من الكبرَ عتياً »[3] ؟ كيف يستبعد ذلك وهو نبى ، وقد بشره الله تعالى به لأجل ما ذكره ؟

وجوابنا : أن ذلك استبعاد من حيث العادة لا من حيث القدرة، وذلك يصح فى الأنبياء كما يصح فى غيرهم ، ولو أن نبيا من الأنبياء بشر منْ بالبادية

---

(١) يونس آية : ٨٨
(٢) المتشابه ص٣٦٦
(٣) مريم آية : ٨

وجوابنا : إن العطف بالواو لا يوجب الترتيب فرفعه الله ثم توفاه[1].

(ب) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وكمْ من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً » [2] كيف يصح بعد هلاكهم أن يعاقبهم ؟

وجوابنا : وقد قيل : إن فيه تقديماً وتأخيراً فكأنه قال : وكم من قرية جاءها بأسنا فأهلكناها [3].

(ج) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى فى قصة صالح : « فأخذتهم الرجفةُ فأصبحوا فى دارهم جاثمين » [4] ثم قال : « فتولى عنهم وقال يا قوم لقدْ أبلغتكم رسالة ربى » كيف يجوز أن يقول لهم ذلك ، وقد هلكوا بأخذ الرجفة لهم ؟

وجوابنا : إن فى ذلك تقديماً وتأخيراً ، ومثل ذلك يكثر فى الكلام [5].

ولم يذكر القاضى ترتيب الآية الطبيعى، ولعله يريد أن تكون على هذا الترتيب « فتولى عنهم ، وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ، ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ، فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دارهم جاثمين .

(د) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « الحمدُ لله الذى أَنزل على عبده الكتابَ ولم يجعلْ له عِوَجاً ، قيّماً » [6] كيف يصح أن ينفى عنه أن يكون قيما كما نفى عنه العوج ؟

وجوابنا : أنه لم يدخل فى العوج وصار قوله (قيما) من صفات الكتاب، كما أن قوله ( لينذر) من صفات الكتاب، فكأنه قال : « ولم يجعل له عوجا وجعله قيما لينذر بأساً شديداً من لدنه .

---

(١) التنزيه ص ٦٧ — (٢) الأعراف آية : ٤

(٣) التنزيه ص ١٤٣ — (٤) الأعراف آية : ٧٩

(٥) التنزيه ص ١٤٩ — (٦) الكهف آية : ١

وقد قيل : إنه مؤخر فى الذكر وهو مقدم ، فكأنه قال « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا » وذلك فى المعنى يؤدى ما قدمناه فى الفائدة[1] .

* * *

فتى تلك الآيات الشريفة يحمل القاضى الكلام على التقديم والتأخير ، حتى يتسق النظم ويأتلف الكلام ، وينتظم المعنى ، وينزه القرآن عما يوهم التناقض ، ويقدسه عن كل طعن وتجريح ، وذكر أن ذلك الأسلوب مألوف عند العرب وهو كثير فى كلامهم ، فلم يأت القرآن بشىء مستغرب وأسلوب غير مألوف ، بل كان على طريقتهم فى الخطاب وأسلوبهم فى الحديث . وهو بذلك يعد باكورة طيبة وفاتحة خير للغيث المدرار الذى جاء به عبد القاهر من الدواعى والأغراض التى جعلها للتقديم والتأخير .

القصر :

عرض له القاضى وذكر من طرقه ما يأتى :

(ا) تقديم ما حقه التأخير :

قال القاضى فى معرض استدلاله على أن أفعال العباد من فعلهم ولا دخل لأحد فيها ، فقال: «ويدل على قولنا من وجه آخر أن قوله : « إياك نعبد[2]» تخصيص له بأنا نعبده دون غيره .

ثم يجعل القاضى أسلوب الاختصاص دليلا على اعتقاده وحجة لمذهبه فيستمر فى الاحتجاج والاستدلال فيقول : « وذلك لا يصح إلا بأن يكون العبد مختاراً لفعل على فعل ، لأنه قد تقع العبادة على جهة الإلجاء وإنما ينصرف الفعل إلى أن يكون عبادة لله عز وجل باختياره وبأمور

(١) التنزيه ص ٢٣٥

(٢) الفاتحة آية : ٥.

تتعلق به ، وفى ذلك إبطال القول بأن هذه الأفعال لله عز وجل يخلقها فى العبد(١) » .

فقد جعل القاضى الاختصاص فى الآية دليلا على أن أفعال العباد من خلقهم، إذ أن الاختصاص فيها ينطوى على الاختيار والتفضيل . لأن معناه نخصك بالعبادة دون غيرك، وفى ذلك اختيار للعمل ودليل على صدوره منه دون غيره .

(ب) إنما :

ذكر «إنما» مفاداً منها الاختصاص فى معرض الاستدلال والاحتجاج على أن المراد بـ « الهدى » فى قوله تعالى : «لا ريبَ فيه هدًى للمتقين(٢)» الدلالة ، فقال : « وإنما خص المتقين فى هذا الموضع لأنهم اهتدوا به فصار من حيث انتفعوا به كأن الهدى لهم دون غيرهم : وهذا كقوله تعالى: « إنما أنتَ منذرُ من يخشاها(٣) » وإن كان منذراً للخلق كلهم، كما قال تعالى: « وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً(٤) » وإنما خص من يخشى بذلك من حيث اختص بأنه انتفع بالإنذار(٥) » .

فقد ذكر القاضى فى آية النازعات ما يفيد أن المقصور عليه بإنما هو المؤخر حيث قال : « إنما خص من يخشى بذلك من حيث اختص بأنه انتفع بالإنذار » .

(حـ) تعريف الطرفين :

قال : وربما قيل فى قوله تعالى : «أولئك الذين يعلم اللهُ ما فى قلوبهم(٦)»

---

(١) المتشابه ص ٤٢ — (٢) البقرة آيه : ٢

(٣) النازعات آية : ٤٥ — (٤) سبأ آية : ٢٨

(٥) المتشابه ص ٨ — (٦) النساء : ٦٣

ما فائدة هـــذا التخصيص وهو عالم بسرائر القلوب[1] ؟

فأطلق على هذا الأسلوب تخصيص ومعلوم أنه مخصص بتعريف الطرفين .

خروج الكلام عن مقتضى الظاهر :

وقد ذكر القاضى منه :

١ — وضع الماضى موضع المضارع :

قال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وإذْ قال اللهُ يا عيسى بنَ مريم أَأَنت قلتَ للناس اتخذونى وأمىَ إلهين من دُون الله[2] » . كيف يصح أن يقول : « وإذ قال الله » وذلك يخبر عن الماضى ، ولم يتقدم ذلك منه تعالى فى الدنيا ؟ .

وبعد أن يصحح القاضى الوضع على مقتضى الظاهر بقوله : « وقد قيل إن هذا القول وقع منه تعالى فى مخاطبة عيسى عليه السلام قبل يوم القيامة عندما رفعه إلى السماء فلذلك قال تعالى : « وإذْ قال اللهُ ياعيسى بنَ مريمَ » يصحح الوضع أيضاً على اعتبار خروج الكلام عن مقتضى الظاهر فيقول: « وقيل أيضاً . وإذ قال يستعمل فى المستقبل إذ قدر فيه تقدير الماضى ، كقوله تعالى : « ونادَى أصحابُ النار أصحابَ الجنة[3] » لما قدر فيه تقدير الماضى » يقصد أن المستقبل يقدر تقدير الماضى لتحقق وقوعه » ولذلك قال بعده «ماقلتُ لهم إلاّ ماأمرْتنى به أن أعبدوا الله ربى وربكم وكنتُ عليهم شهيداً ما دمتُ فيهم فلما توفيتنى كنتَ أنتَ الرقيبَ عليهم[4] » .

---

(١) التنزيه ص ١٠٤ (٢) المائدة : ١١٦

(٣) الأعراف : ٥٠ (٤) التنزيه ص ١٢٥

٢ — الخاص يراد به العام، والعكس :

قال القاضي : « اعلم أن لفظة الخاص إذا أطلقت لم تتناول اللفظ الموضوع للعموم، وكذلك العام إذا أطلق لم يتناول ما وضع للخصوص... فلا يصح في الحقيقة أن يكون العام خاصا، ولا الخاص عاما، ولكن ذلك وإن كان لا يصح فقد ثبت أن المتكلم بلفظة العموم قد يريد بعض ما يتناوله دون بعض، على جهة الاتساع فيحل ذلك محل الخاص. فيقال : إنه خاص في المعنى، وخاص في المراد، والفائدة من جهة الاصطلاح قد تطلق هذه الكلمة فيه، فيقال : إن العموم خاص أو مخصوص، ويكون المعنى ما قدمناه. فمن أراد هذا الوجه فقد أصاب، ومن ظن أنه في الحقيقة يكون خاصا فقد أبعد. لما قدمناه.

وكذلك القول في الخاص أنه لا يمتنع في المتكلم أن يريد به ما تناوله وغيره، فيحل محل اللفظ الموضوع للجميع، فيقال هو عام يراد به في المراد والفائدة دون حقيقته على ما قدمناه.

وعلى هذه الطريقة نجد الفقهاء يقولون في لفظ الأمر إنه نهى وتهديد، وهذا توسع، لأن الأمر لا يكون نهيا، ولا لفظ النهي يكون لفظا للأمر، وإنما المراد بذلك أن الأمر يراد به ما يراد بالنهي فيعيد فائدة النهي، ويكون مستعملا في ذلك على طريقة التوسع، كما يذكر الشيء ويراد به غيره كقوله تعالى: « واسأل القرية »[1] إلى غير ذلك. لأنه إذا جاز في اللفظ الموضوع لشيء أن يراد به غيره لم يمتنع أن يراد بالكلمة بعض ما تناوله وغيره على جهة المجاز، وهذا موجود في اللغة[2] » :

فالقاضي صريح في أنه يجوز في الخاص أن يراد به العموم وفي العموم أن يراد به الخصوص توسعا، وعلى طريقة اللغة والخطاب عند العرب.

---

(١) يوسف آية : ٨٢ (٢) المغني جـ ١٧ ص ٢٥ ، ٢٦

وقد طبق القاضي هذا في تفسيره فذكر عدة آيات للخاص وأريد به العام، وعكسه فقال :

(أ) «قالوا : لماذا قال تعالى : «هدًى للمتقين[١]»، والهدى عندكم الدلالة وهو دلالة للكل، فلماذا خص المتقين دون غيرهم، هلا دل ذلك على أن الهدى هو نفس الإيمان؟

فجوابنا : أنه تعالى بين في غير موضع أن القرآن هدى للناس فعم الكل، وإنما خص المتقين ههنا من حيث اختصوا بقبوله، وهذا كقوله تعالى : «إنما أنت منذرُ منْ يخشاها» فخصهم من حيث يخشون عند الإنذار وإن كان ﷺ منذراً للكل، كما قال تعالى : «وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً» وقد ثبت أن ذكر الواحد لا يدل على أن غيره بخلافه[٢]».

(ب) وقال : «وربما قيل في قوله تعالى : «هذا بيانٌ للناس» فعم ثم قال : «وهُدًى وموعظةٌ للمتقين[٣]» لماذا فرق بين الأمرين، وعندكم أنه بيان للكل وهدى للكل؟

وجوابنا : أنه بيان وهدى للكل لكنه تعالى في كونه بيانا عم، وفي كونه هدى وموعظة خص المتقين من حيث تمسكوا به فصار كأنه ليس بهدى ولا موعظة إلا لهم، كما ذكرنا في أول سورة البقرة في قوله : «هدى للمتقين[٤]».

وفي كتابه المتشابه : يزيد المعنى وضوحاً بضرب المثال فيقول :

«كما أن الوالد قد يتخذ المعلم على أولاده فإذا رأى النجابة والتقدم والتعلم

---

(١) البقرة آية : ٢
(٢) التنزيه ص ١٢
(٣) آل عمران آية : ١٣٨
(٤) التنزيه ص ٧٩

فى أحدهم جاز أن يقول : إنما تكلفت اتخاذ المؤدب لك وإن كان باتخاذه تأدب الكل[١] » .

( ج ) وقال فى قوله تعالى : « إنَّـا هدَينَاهُ السبيل إما شاكراً وإما كفُـوراً[٢] » وأجرى الخطاب على لفظ الواحد والمراد به سـائر المكلفين[٣] .

* * *

فقد رأى القاضى فى تلك الآيات الكريمة أن الخصوص فيها ليس مراداً وإنما المراد والمقصود العموم توسعاً فى اللغة .

أما العموم المراد منه الخصوص فقد ذكره القاضى فقال .

( ا ) « يقال ما معنى قوله تعالى : « إنَّ الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذَرْتهم أم لمْ تنذرْهم لا يؤمنون[٤] » ومعلوم أن فى الكفار من قرأه وآمن .

فجوابنا : أنه أراد قوما من الكفار مخصوصين فى أيامه ﷺ علم الله تعالى أن الصالح أن يخبر الرسول بأمرهم ، لكلا يتشدد فى استدعائهم ، ولا يغتم ببقائهم على الكفر ، وذلك كقوله تعالى : « لستَ عليهم بمسيطر إلاَّ من تولىَّ وكفر[٥] ، وهذا من العموم المراد به الخصوص[٦] » .

(ب) وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « كنتم خيرَ أمـة أُخرجت للناس[٧] » كيف يصح ذلك وفى جملة أمته الفساق ومن يفسد فى الأرض ، ومن هذا حاله لا يوصف بهذا الوصف ؟

---

(١) المتشابه ص ١٦٣
(٢) المتشابه ص ٦٧٥
(٣) الإنسان آية ٣
(٤) البقرة آية ٦
(٥) الغاشية ٢٢
(٦) التنزيه ١٣
(٧) آل عمران آية ١١٠

وجوابنا : أن ذلك إشارة إلى أمة الرسول ﷺ فى أيامه . والمراد الخيار فيهم أكثر ، والتفاضل إذا كان فى جميع لا يراد به كل عين ، فمتى قيل: إن أهل بلد أصلح من أهل بلد آخر . لا يراد به ذكر كل واحد ، بل المراد ما يرجع إلى جماعتهم من كثرة خيارهم ، وبين ذلك بقوله . « تأمرون بالمعروف » وذلك لا يرجع إلى كل واحد[١] » .

( ح ) وقال : « وسألوا عن قوله تعالى : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم[٢] » قالوا : لو عرف أهل الكتاب نبوته لما صح مع كثرتهم أن ينكروا ذلك ويجحدوه ، فكيف يصح مع ما أخبر به تعالى عنهم ؟

وجوابنا : أن المراد من كان يعرف ذلك منهم هم طبقة من علمائهم دون العامة منهم ، ولذلك قال : « وإنّ فريقاً منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون » ولا يجوز ذلك على جميعهم لعلمنا باعتقادهم ، وتجويزهم على من ذكرناهم يصح[٣] .

( د ) وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ، كما أنه ظالم فاسق ، فقال : « ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون[٤] » وهذا يوجب صحة قول الخوارج .

والجواب عن ذلك من وجوه منها : أن المراد بالآية اليهود فقط لأنه تعالى قال من بعده : « وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم » وذلك يوجب تخصيص الكلام ، ويقتضى أن من لم يحكم بما أنزل الله من اليهود فهو كافر[٥] » .

---

(١) التنزيه ص ٧٤

(٢) البقرة آية ١٤٦

(٣) التنزيه ص ٣٧

(٤) المائدة آية ٤٤

(٥) المتشابه ص ٢٢٧ ، التنزيه ص ١١٧

فقد رأى القاضى فى الآيات السابقة أن هذا العموم الظاهر منها غير مراد، وإنما المراد الخصوص على جهة الاتساع .

٣ - تنزيل المنكر منزلة غيره :

ذكره القاضى فى تأويله لقوله تعالى : « لا رَيبَ فيه[1] » قالوا : مامعنى « لاريب فيه » وقد علمتم أن خلقاً يشكون فى ذلك ، فكيف يصح ذلك ، وإن أراد لا ريب فيه عندى وعند من يعلم فلا فائدة فى ذلك ؟

فجوابنا : أن المراد أنه حق يجب ألا يرتاب فيه ، وهذا كما يبين المرء الشيء لخصمه فيحسن منه بعد البيان أن يقول : هذا كالشمس واضح ، وهذا لا يشك فيه أحد ، وهذا كما يقال عند إظهار الشهادتين ذلك حق وصدق ، وإن كان فى الناس من يكذب ذلك[2] .

فقد خاطب الله تعالى الكفار بهذه الآية وترك التأكيد مع التيقن من شكهم ، لأن هذا من الأمور الظاهرة الواضحة التى لا تحتاج إلى توكيد أو توثيق .

٤ - إجراء غير العاقل مجرى العاقل :

ذكره فى الآية الكريمة فقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : أفرأيتمُ ما كنتم تعبدون، أنتم وآباؤُكم الأقدمون. فإنهم عدوٌّ لى إلا ربَّ العالمين[3]» كيف يصح أن يقول : فإنهم، وإنما يقال فى الأصنام : فإنها ، وكيف يصح أن يصفها بأنها عدو وهى جماد ، وكيف يصح أن يقول : إلا رب العالمين فيستثنى من الأصنام رب العالمين ؟

وجوابنا : أن إبراهيم ﷺ أجرى كلامه على طريقة اعتقادهم وكانوا

(١) البقرة آية : ٢
(٢) التنزيه ص ١١
(٣) الشعراء آية ٧٥ - ٧٧

يعتقدون فى الأصـــنام أنها تنفع وتضر كالناس ، بل أزيد ، فلهذا جمعها هذا الجمع ووصفها بهذا الوصف ، وإلا فهو عالم بأن الأمر بخلاف ذلك(١) » .

فالقاضى يرى إبراهيم عليه السلام أجرى الأصنام وهى غير عاقلة مجرى الإنسان العاقل ، وذلك لأن القوم يعتقدون فيها ذلك وأنها تنفع وتضر كالناس ، فجمعهم جمع العاقل .

## الإيجاز :

الإيجاز لغة : التقصير ، وفى اصطلاح علماء البلاغة : اندراج المعانى المتكاثرة تحت اللفظ القليل(٢) .

ولا يعد الإيجاز بلاغة إلا إذا كان مطابقاً لمقتضى الحال الذى وجد فيه ، يقول بن قتيبة فى معرض الإيجاز : وهذا ليس بمحمود فى كل موضع ولا بمختار فى كل كتاب ، بل لـكل مقام مقال ، ولو كان الإيجاز محموداً فى كل الأحوال لجرده الله تعالى فى القرآن ، ولم يفعل الله ذلك ، ولـكنه أطال تارة للتوكيد ، وحذف تارة للإيجاز ، وكرر تاره للأفهام » (٣) .

ولقد تعرض له القاضى فى مواضع كثيرة فى آيات من كتاب الله تعالى وعلى الرغم من أن تقسيمه إلى إيجاز حذف ، وإيجاز قصر كان قد تم على يد الرمانى المتوفى سنة ٣٨٦ ﻫ(٤) وهو معاصر لتأليف كتاب « المتشابه » لم يتعرض القاضى لإيجاز القصر إلا فى آية واحدة فى كتابه « التنزيه » ، يذكر هذا النوع فيقول فى قوله تعالى :

« واعبدوا اللهَ ولا تُشركوا به شيئاً وبالوالِديْن إحْساناً ، وبِذى

(١) التنزية ص ٢٩٦
(٢) علوم البلاغة ص ١٦٨
(٣) أدب الـكاتب ص ١٥ ، ١٦
(٤) النـكت ص ٧٦

ولم يكن القاضي عبد الجبار موفقاً في تقدير المحذوف الذي عده من كمال الفصاحة ، وقد أجاب عن مثل هذا الاعتراض الخطابي وقدر المحذوف فقال : « فيه وجوه ذهب إليها أهل التفسير والتأويل . قال بعضهم : إن الله سبحانه أمر أن يمضي لأمره في الغنائم على كره من أصحابه كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير وهم له كارهون . . . الخ[٤] » .

وهذا التقدير أقرب إلى المعنى وسياق الآية الكريمة .

(ب) وقال : « وقوله تعالى : « إذْ قالَ له قومه لا تفرح »[٢] لا بد من حذف في الكلام . وهو : لا تفرح فرح من يظن أنه يدوم ويبقى ، وقوله : وابتغ فيما آتاكَ اللهُ الدار الآخرة ، يدل على ماقلنـــاه ، فكأنهم أشاروا عليه أن ينفقه في سبيل الله وينصرف عن الجمع الكثير »[٣] .

( ج ) وقال : وربما قيل إن يوسف لما أجاب في رؤيا الملك ، « قال الملك ائتوني به »[٤] ولم يذكر له جواب الرؤيا ، فكيف يصح ذلك ؟

وجوابنا أنه في هذه السورة قد ذكر تعالى أشياء حذف جزء منها اختصاراً لدلالة الكلام عليه ، وذلك يحسن »[٥] .

والمحذوف هنا أكثر من جملة لأن التقدير : فرجع الرسول إليهم فأخبرهم بمقالة يوسف ( وهي : قال تزرعون سبع سنين ، آيات ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ) فعجبوا لها أو فصدقوه عليها ، وقال الملك ائتوني به » .

هكذا قال صاحب المثل السائر — وإن كان القاضي لم يذكر المحذوف — وقد أشار صاحب المثل السائر أيضاً إلى أن هذه السورة تختص بكثرة الحذف فيها للاختصار في الكلام ودلالة الكلام عليه ، وأن ذلك الحذف

---

(١) بيان إعجاز القرآن ص ٤٩ ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز .

(٢) القصص آية : ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) التنزيه ص ٣١١

(٤) يوسف آية ٥٠

(٥) التنزيه ص ١٩٢

يحسن ، وقد ذكر البلاغيون فى سورة يوسف حذفاً كثيراً من هـــذا القبيل[1] .

## (٣) حذف المضاف :

ذكر القاضى آيات كثار قدر فيها أن يكون المحذوف المضاف ، وقد كان فيها مدافعاً عن عقيدته محافظاً على مبادئه ، وكانت هناك آيات يدل ظاهرها على التجسيم والتشبيه ، وأن الله تعالى فى مكان ، فأولها وأخرجها بالتأويل إلى حذف مضاف فاستقام المعنى ووضح المراد ، وكانت هذه الآيات كثيرة ، لهذا قسمتها إلى أربعة أقسام :

(أ) منها ما نفى التجسيم ، من الذهاب والإتيان والمجىء » :

(ب) ومنها ما نفى اللقاء والمكان .

(ج) ومنها ما كان المحذوف كلمة تدل على الثواب والجزاء .

(د) ومنها ما كان على خلاف ذلك .

### (أ) فمن الآيات الكريمة التى حذف منها المضاف من النوع الأول :

* قال القاضى : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المجىء والذهاب ، فقال : « هل يَنْظرون إلا أنْ يأتِيهم اللهُ فى ظُلَلٍ من الغمامِ والملائكةُ » [2] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر الكلام لا يصح أن يقول به قوم، لأنه يوجب أن يكون تعالى يأتيهم فى ظل من الغمام ، بمعنى أنه مكان له وظرف ، وهذا يوجب أنه أصغر من الظلل ، والظلل أعظم ، ويوجب أن تكون الملائكة معه فى الظلل لمكان العطف ، وذلك يوجب اجتماعه والملائكة فى الظلل ، وليس ذلك مما يقوله القوم ، ومتى تأولوه على وجه فقد زالوا

(١) القسم الثانى ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، تحقيق طبانة .

(٢) سورة البقرة : ٢١٠ .

عن الظاهر ، ومن حمل ذلك على حقيقته فلابد من أن يعترف فيه تعالى بأنه جسم مؤلف مصور ، وذلك يوجب فيه الحدوث .

والمراد بذلك عندنا: أن متحملى أمره يأتون على هذا الوجه ، وقد بين ذلك فى سورة النحل فقال : « هل يَنْظُرون إلاّ أن تأتيهم الملائكةُ أوْ يأتىَ أمرُ ربِّك » [١] ونبه بذلك على أنه ذكر نفسه فى هذا الموضع وأراد أمره ، ولو صح ذلك على ظاهره لوجب مثله فى قوله تعالى : فأتى َاللهُ بُنيانَهم من القواعِدِ » [٢] ، وفيما شاكله من آى التشبيه [٣] » .

ويزيد القاضى فى كتابه « التنزيه » عن ذلك بقوله : وهذا كقوله « وجاء ربك » [٤] أى رسل ربك » [٥] :

وقال : « ثم ذكر تعالى مايدل على أنه تعالى يجوز أن يخونه الإنسان وذلك من صفات الأجسام ، فكيف يصح القول بأنه لايشبهها ؟ فقال : « وإنْ يريدُوا خِيانَتك فقدْ خانوا اللهَ مِنْ قبلُ فأمكنَ منهم [٦] » .

ويجب أن يحمل على أن المراد به أنهم خانوا الرسل من قبل ، فجعل خيانتهم للرسل خيانة له ، كما قال : «إنّ الّذين يؤْذون اللهَ » [٧] ، إلى ماشاكله ولذلك صح فى الكلام أن يكون تسلية للرسول — ﷺ — فكأنه قال تعالى : تصبر عليكم فإنهم وإن كانوا يريدوا خيانتك فقد سبق من أمم الأنبياء والرسل مثل ذلك ، فأمكن منهم بالعقوبة العاجلة والآجلة [٨] » .

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنو لا تخونوا اللهَ والرسولَ » [٩] كيف يصح ذلك والمضار على الله تعالى لايجوز ؟

---

(١، ٢) النحل : ٣٣ ، ٢٦ .
(٣) المتشابه ص ١٢٠ .
(٤) الفجر : ص ٢٢
(٥) التنزيه ص ٤٨
(٦) الأنفال ص ٧١
(٧) الأحزاب ص ٥٧
(٨) المتشابه ص ٣٢٥ .
(٩) الأنفال : ٢٧ .

وجوابنا : أن الله تعالى ذكر نفسه وأراد غيره على مثال قوله تعالى : « إن الذين يُؤذون اللهَ ورسوله » لأنه قد ثبت أن خيانة الكافر للغير إنما تكون بإرادة السوء والمضار ، وذلك لايجوز على الله تعالى، وذلك قوله تعالى : « وتخُونوا أماناتِكم » لكنه من المجاز الحسن الموقع ، لأن الأمانة لاتسلم إذا تخللتها الخيانة »(١) .

وقال : « وربما سألوا عن قوله تعالى فلمّا تجلّى ربُّه للجبل »(٢) كيف يصح أن يتجلى وليس بجسم ، ومافائدة تجليه للجبل ؟

وجوابنا : أن المراد بهذا التجلى الإظهار ، وذكر الله الجبل وأراد أهله فكأنه قال : فلما بين لأهل الجبل أنه لايرى بأن جعله دكا حصل المراد فيما سألوا ، كقوله تعالى : « إنّا عرضْنا الأمانة على السموات والأرض »(٣) وأراد أهل السموات والأرض ، وكل ذلك بمنزلة قوله : « واسألِ القرْيةَ »(٤) وأراد أهلها(٥) .

وقال : قوله تعالى : « وجَاءَ ربُّك والملكُ صفًّا صفًّا »(٦) لا يدل على صحة مايتعلق المشبهة به ، فى أنه تعالى كالواحد منا فى أنه يجىء ويذهب ، ولو كان كذلك لكان محدثا مدبرا مصورا .

والمراد بذلك : وجاء أمر ربك ، أو متحملوا أمر ربك ، للمحاسبة والفصل ، على مايقال فى اللغة : عند التنازع فى الأمر الذى يرجع فيه إلى بعض الكتب : إذا جاء الشافعى فقد كفانا ، ويراد بذلك كتابه ، وإذا جاء الخليل فى العروض انقطع الكلام ، والمراد به كلامه فى ذلك »(٧) .

وقال فى هذه الآية فى شرح الأصول الخمسة « إنه تعالى ذكر نفسه

---

(١) التنزيه ص ١٦٠
(٢) الاعراف : ١٤٣
(٣) الأحزاب ٧٢
(٤) يوسف : ٤٢
(٥) التنزيه ص ١٥٢
(٦) الفجر : ٢٢
(٧) المتشابه ص ٦٨٩

وأراد غيره جريا على عادتهم فى حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال عز وجل : « وأسأل القرية » .. [١] ،

وقال فى المغنى فى هذه الآية : « وجاء ربُّك والملكُ صفًّا صفًّا » قد علمنا بالدليل أنه تعالى ، أراد مجىء من يتحمل أمره ، لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك من صاحب جيشه ، والتكفل بأمره ، يقولون : قد جاء الخليفة ، فلما كانت أوامره تعالى تصدر على ألسنة الملائكة عليهم السلام ، ولم يمنع أن يكنى بذكره عنهم . على ماذكرناه ، وربما فيما هو دون ذلك ، لأنهم عند الاختلاف فى مسألة من الفقه إذا وجدوه فى كتاب « المزنى » يقولون : هذا « الشافعى » قد ذكر خلاف ما حكيته ، لما كان الكتاب يحل محل قوله ، وهذا معروف ، وهكذا طريقتنا فى سائر المتشابه : أنه لابد من أن يكون له تأويل صحيح ، يخرج على مذهب العرب من غير تكلف وتعسف ، بل ربما يقضى كون الكلام أزيد فى رتبة الفصاحة منه إذا كان محكما [٢] » .

وقال فى المغنى أيضا « وذلك طريقة ظاهرة فى المجاز ، نحو قوله تعالى : « . . . لأنه فى ذلك أجمع ذكر نفسه وأراد غيره [٣] » .

(ب) ومن النوع الثانى :

* قال : « قالوا : وقد قال الله تعالى مايدل على أنه جسم يجوز عليه المكان واللقاء ، فقال : « الذين يظنُّون أنَّهم مُلاقوا ربِّهم وأنَّهم إليه راجعون [٤] » ، والملاقاة تدل على ماقلناه ، والرجوع إليه فكمثل ، فكيف يصح لكم هذا مع نفى التشبيه عنه تعالى ؟

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٢٣٠
(٢) المغنى ج ١٦ ص ٣٨٠
(٣) المغنى ج ٤ ص ٢١٥ .
(٤) البقرة آيه : ٤٦

والجواب عن ذلك : أن الظاهر يقتضى أنهم ظنوا ذلك ، ولا يجب فى الظن أن يكون مظنونه ماتناوله ، فلا يصح تعلقهم به. والمفسرون حملوه على أن المرد به العلم ، لكن ذلك مجاز ، فالذى قلناه من تركهم الظاهر صحيح.

فإذا حمل على العلم فالمراد به عند شيوخنا — رحمهم الله — أنهم يعلمون أنهم ملاقو ماوعدهم به من الثواب ، وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواه ، فذكر تعالى نفسه وأراد فعله كقوله تعالى : «ولو ترَى إذْ وقِفُوا على ربِّهم ،»[١] وقوله : « إنَّ الذين يؤْذُون اللهَ ورسوله ،»[٢] وقوله : « يخْشَوْن ربَّهم »[٣] إلى ما شاكله مما يكثر ذكره ، وليس اللقاء هو التجاور على جهة المشاهدة ، لأن الضرير قد يلقى غيره إذا سمع خطابه وإن لم يشاهده. وقد يبعد من مخاطبه ويعد ملاقياله[٤]»

ويقصد القاضى بذلك أن تقدير الآيات كالآتى : « الذين يظنون أنهم ملاقوا ثواب ربهم ، وأنهم إلى حكمه راجعون » ، « ولو ترى إذ وقفوا على حكم ربهم » ، « إن الذين يؤذون أنبياء الله ورسوله » ، « يخشون عذاب ربهم » ، وهكذا ، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

وقال : وقوله تعالى : « إليه مرجِعكم جميعاً »[٥] لا يصح تعلق المشبهه به فى أنه تعالى فى مكان يرجع إليه ، لأنا قد بينا فى نظيره أن المرد أن مرجعكم إلى ماوعد به وتوعد ولذلك قال تعالى بعده : « وَعْدَ الله حقاً » فبين بذلك أن مايرجعون إليه حق لاريب فيه.

ثم يستشهد القاضى باللغة فيقول : « وهذه الكلمة إذا أطلقت فى اللغة فليس المراد بها المكان ، لأن القائل إذا قال : رجع أمرنا إلى فلان ،

---

(١) الأنعام آية : ٣٠ (٢) الأحزاب : ٥٧

(٣) الأنبياء : ٤٩ ، فاطر : ١٨ (٤) المتشابه ص ٨٣ (٥) يونس : ٤

فإنه يعنى به فى بعض الأمور لا فى نفس الذات والشخص ، فجرى تعالى فى هذا الخطاب على طريقتهم[١] » .

وقال : « ثم ذكر مايدل على أنه جسم يجوز عليه المكان فقال : « ومَنْ أظلمُ ممن افترى على الله كذباً ، أولئك يُعرضُون على ربهم »[٢]. والعرض عليه إنما يكون بأن يحصلوا بالقرب منه .

والجواب عن ذلك : أن حقيقة العرض عليه يستحيل ، لأن العرض على أحدنا فى الشاهد بأن يصير رائيا لما يعرض عليه بعد أن لم يكن كذلك ، ومتى كان مشاهداً له فى كل حال لم يوصف بذلك ، والله تعالى رائيا للمرئيات فى كل حال » لا ينتقل فى ذلك من حال إلى حال ، فحقيقة العرض إذا لا يصح عليه فلا بد من تأويل الآية .

والمراد بها : أنهم يعرضون على الموضع الذى أعده للمحاسبة ، فيسألون ويحاسبون . فجعل تعالى العرض على الموضع عرضاً عليه على جهة التوسع[٣] » .

وقال : « فأما قوله تعالى : « ففرُّوا إلى الله »[٤] فلا يدل على أنه تعالى فى مكان بل المراد الفرار إلى طاعته وعبادته والتخلص من عقابه ، فلذلك قال بعده « إنى لكمْ نذيرٌ مبينٌ » [٥].

وقال : ومما يتعلقون به قوله تعالى : « تحيتُهُم يوْمَ يلقونهُ سلامٌ[٦] » وقوله تعالى : « فمنْ كان يرْجو لقاءَ ربه فلْيعمل عملاً صالحاً[٧] » إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء .

---

(١) المتشابه ص ٣٥٢
(٢) هود : ١٨
(٣) المتشابه ص ٣٧٦
(٤) الذاريات : ٥٠
(٥) التنزيه ص ٤٠٢
(٦) الأحزاب : ٤٤
(٧) الكهف : ١١

والأصل فى الجواب عن ذلك : أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ولهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، ولهذا فإن الأعمى يقول : لقيت فلانا وجلست بين يديه وقرأت عليه ، ولا يقول رأيته . . . . فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية وأنه إنما يستعملونه فيها مجازاً ،

---

وإذا ثبت ذلك فيجب أن تحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل فنقول : المراد بقول تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام » أى يوم يلقون ملائكته ، كما قال فى موضع آخر « والملائكة يدْخلون عليهم من كلّ بابٍ سلامٌ عليكم»(١) . . . ثم ذكر كثيراً من أمثال تلك الآيات وقال : ونظائر هذا أكثر من أن تحصى .

ثم يذكر تلك الحكاية فيقول : إن قاضيا من القضاة استدل بقوله عز وجل « فمن كان يرجو لقاء ربه » على أنه تعالى يُرى ، فاعترض عليه ملاح ، فقال : ليس اللقاء بمعنى الرؤية ، لأن أحدهما يستعمل حيث لا يستعمل الآخر ، بل يثبت بأحدهما وينتفى بالآخر ولا يتناقض الكلام وقال : « لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين، وقد قال تعالى : « فأعقبهم نِفاقاً فى قلوبهم إلى يوم يلقونه (٢) » فيجب أن يدل على أن المنافقين يرونه . فقال القاضى له : من أين لك هذا ؟ فقال له : من رجل بالبصرة يقال أبو على الجبائى . فقال : لعن الله ذلك الرجل . لقد بث الاعتزال فى الدنيا حتى سلط الملاحين على القضاة(٣) .

وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان ، فقال : « إنّ الذين لا يرْجُون لقاءَنَا ورَضوا بالحياةِ الدُّنيا(٤)

---

(١) الرعد ٢٣ ، ٢٤ (٢) التوبة :٧٧

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٦ يونس : ٧

والجواب عن ذلك قد تقدم : لأنه جعل لقاء ما وعد به لقاء له على جهة التوسع ، كما جعل الهجرة إلى حيث أمر هجرة إليه ، والدعاء إلى ما أمر به دعاء إليه ، بقوله : « وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفّار[1] » و « إنّى مهاجرٌ إلى ربى[2] » .

( ج ) ومن النوع الثالث :

قال : « وقوله تعالى: « وُجُوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ ، إلى ربّها ناظرةٌ[3] » لايدل ظاهره على أنه تعالى يُرى من وجوه : أحدها : أنه تعالى ذكر أنها ناظرة إلى ربها ، والنظر غير الرؤية ، لأنه إذا علق بالعين ، فالمراد طلب الرؤية ، كما إذا علق بالقلب فالمراد طلب المعرفة ، ولذلك يقول القائل : نظرت إلى الشيء فلم أره ، ونظرت إليه حتى رأيته ، فلذلك نعلم باضطرار أن الناظر ناظر ولا نعلمه رائيا إلا بخبره ، ولذلك أضافت العرب النظر إضافات ، فجعلت فيه نظر الراضى ، والغضبان إلى غير ذلك ولم تصف الرؤية على هذا الحد ، وإذا كان النظر غير الرؤية — لما ذكرنا — فكيف يدل الظاهر على أنهم يرون الله ؟ !

ومتى قالوا : إذا ثبت بالظاهر أنه ينظر إليه، وجب أن يكون مما يصح رؤيته .

قلنا : هذا يؤدى إلى أن يكون جسما فى جهة مخصوصة ، لأن النظر هو تقليب الحدقة نحو الشيء التماسا لرؤيته ، وهذا لا يصح إلا والمطلوب رؤيته فى جهة مخصوصة ، وذلك يوجب أنه جسم ، تعالى الله عن ذلك .

ولهذا قلنا : لما كان ذلك لايصح فيه . وجب أن يكون المراد به الثواب، لأن الحكم الذى يقتضيه الاسم إذا لم يصح فيما علق به ، وجب أن يكون المراد

(١) غافر : ٤٢ (٢) العنكبوت : ٢٦ (٣) القيامة : ٢٣

غيره . كقوله تعالى : «واسأل القرية» إلى غير ذلك من وجوه المجاز(١)».

وقال فى شرح الأصول : «النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة ، فكأنه قال : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» ذكر نفسه وأراد غيره كما قال فى موضع آخر «واسأل القرية» أى أهل القرية ، وقال : «وجاء ربك» أى أمر ربك . وقال عنترة .

هلاّ سألتِ الخيلَ يا ابنةَ مالك إنْ كنت جاهلةً بمالم تعلمى

أى أرباب الخيل . وقال آخر وهو حسان بن ثابت :

سل الربعَ أنّى يممتْ أمّ مالك وهل عادةُ الرّبع أن يتكلما(١)

وقد وجه الآية توجيها آخر لايخرج عن حذف المضاف أيضا، فقال: «إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار فكأنه تعالى قال : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ثواب ربها منتظرة» ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد . قال تعالى: «فنظِرَةٌ إلى ميسرة»(٢) ، أى فانتظار ، وقال جل وعز فيما حكى عن بلقيس : «فناظرةٌ بمَ يرجعُ المرسلون(٣)» أى منتظرة ، وقال الشاعر :

فإنْ يك صدرُ هذا اليوم ولّى فإنّ غداً لناظره قريبُ

أى لمنتظر . وقال آخر :

وجوهٌ يوم بدر ناظراتٌ إلى الرحمن يأتى بالخلاص (٤)

وقال : «وقوله تعالى : يأيها الذين آمنوا أطيعُوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ ولا تبطلوا أعمالكم(٥)» يدل على أن الإنسان قد يبطل عمله الذى فعله ، وقد علمنا أن ما وقع لا يجوز أن يبطله ، وليس ذلك فى المقدور لأنه قد تقضى ووقع ، فالمراد إذن : لاتبطلوا الثواب المستحق عليه (٦)» .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٧ (٢) البقرة : ٢٨
(٣) النمل : ٣٥ (٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥
(٥) محمد : ٣٢ (٥) المتشابه ص ٦١٨

( ح ) وقال : « ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يريد من المكلف الرد على الرسول ﷺ فقال : « وكذلك نصرِّفُ الآياتِ وليقولوا دَرَستَ[١]

والمراد بذلك : أنه تعالى يصرف الآيات ويوالى حدوثها حالا بعد حال لئلا يقولوا : درست ، مثل قوله تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا[٢]» يعنى لئلا تضلوا . ومتى حمل على هذا الوجه كان الثانى مشاكلا للأول[٣] .

* * *

ففى هذه الآيات جعل القاضى أن حرف « لا » محذوف ، وقرر أن ذلك سائغ فى اللغة ويمليه العقل والسمع ، وفى الآية الأخيرة جعل التشاكل والتوافق فى الآية بين «وليقولوا درست» وبين «ولنبينه لقوم يعلمون » قائما على أساس تقدير الحرف « لا » المقدر حذفه .

٥ — حذف الصفة :

وذكر القاضى حذف الصفة فقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « أمَّا السفينةُ فكانت لمساكينَ يعملون فى البحر فأردتُ أن أعيبها وكان وراءَهم ملكٌ يأخذُ كل سفينةٍ غصباً[٤] فإنه إذا كان يأخذ كل سفينة فكيف يصح أن يقول ذلك ؟

وجوابنا : أن المراد بأخذ كل سفينة صحيحة غصبا ، وذلك ما يعقل من الكلام بقوله : « فأردت أن أعيبها » لأنه نبه بذلك على أن ذلك الملك كان ينصرف عن أخذ المعيب من السفن إلى أخذ الصحيح[٥] .

---

(١) الأنعام آية ١٠٥
(٢) النساء ١٧٦
(٣) المتشابه ص ٢٤٥
(٤) الكهف آية ٧٩
(٥) التنزيه ص ٢٤١

فقد قدر القاضى فى الآية صفة للسفينة واستدل على الحذف بالقرائن العقلية فى الآية « فأردتُ أنْ أَعيبها » :

٦ — حذف المفعول :

( أ ) قال القاضى : « ثم ذكر تعالى على أنه يخلق أفعال العباد فقال : « أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون »[1] وبعد أن يوجه الاستفهام فى الآية على أنه للتبكيت كما مر[2] ، ويؤكد ذلك بأن توجيه الآية على خلاف ذلك يخل النظم ويفسد التركيب ، يقول بعد ذلك :

« وبعد : فإن قوله : « وما تعملون » لا بد من أن يكون راجعاً إلى ما تقدم رجوعه إليه ، فيقتضى تقدير محذوف ، ولا يخلو ذلك من وجهين : إما أن يريد : وما تعملون فيه النحت ، أو يريد : وما تعملونه من النحت فيه ، لأنا إن حملنا الكلام على عمل لا تعلق له بالأصنام ألبتة ، اقتضى كون الكلام لغواً ، وقد علمنا أنه متى حمل على الثانى خرج من باب التعليل ، لأن القوم لا يعبدون النحت الذى هو فعلهم فى المنحوت ، ولا استحقوا التبكيت واللائمة على شىء يتعلق به ، فيجب أن يكون محمولا على الوجه الأول وهو مايعملون النحت فيه ، وهذا يوجب أن المراد ما قلناه من أنه خلقهم وخلق ما عملوا فيه النحت من الأصنام وهذا مما ينكر .

يبين ما نقوله أن الفصيح لو قال وقد عصى غيره فى أكل أو شرب أو لباس : كيف تعصينى وقد ربيتك وأعطيتك ما تأكل وما تشرب ؟ لوجب حمل الظاهر على المأكول والمشروب اللذين هما من فعله .

وكذلك ما ذكرناه ، لأن « ما تعملون » بمنزلة « ما تأكلون » . وهذا هو الواجب فى كل ما تعلق العمل به إذا كان العمل فى الأجسام المشار

(١) الصفات آية : ٩٥ ، ٩٦ (٢) أنظر خروج الاستفهام عن حقيقته ص١٤٩

إليها ، لأن الإنسان إذا قال : الصانع يعمل الخلخال ، فالمـــراد به نفس الجسم ، والنجار يعمل الباب ، والحداد يعمل الفأس ، فعلى هذا الوجه قال تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريبَ وتمـــاثيلَ »[١] وأراد بكل ذلك المعمول فيه ، دون العمل ، وقال تعالى : « تلقف ما يأفكون[٢]» و تلقف ما صنعوا[٣] ، وأراد ما صنعوا فيه من الحبال وغيرها ، لأنها التى يصح فيها التلقف والتناول دون حركاتهم[٤] .

مما سبق نرى أن القاضى يرى أن المحذوف هو المفعول المنصوب بـ « تعملون » والتقدير على مذهبه : والله خلقكم وما تعملون فيه النحت « الأصنام » فالمحذوف هنا المفعول . وكل هذا لينسب الفعل إلى العبد ويثبت له كل حركاته وينزه الله سبحانه عن ذلك .

والفخر الرازى رغم أنه سنى وعلى خلاف مذهب المعتزلة مال إلى رأى عبد الجبار هذا ورجحه على سواه فقال فى : « والله خلقكم وما تعملون » :

« سلمنا أن ذلك قد يكون بمعنى المصدر لكنه أيضاً قد يكون بمعنى المفعول ويدل عليه وجوه :

الأول : قال : « أتعبدون ما تنحتون » والمراد بقوله : « ما تنحتون » المنحوت لا النحت لانهم ما عبدوا النحت وإنما عبدوا المنحوت ، فوجب أن يكون المراد بقوله : ماتعملون ، المعمول لا العمل حتى يكون كل واحد من هذين اللفظين على وفق الآخر .

الثانى : أنه تعالى قال : « فاذا هى تلقفُ ما يأفكون » وليس المراد أنها تلقف نفس الإفك بل أراد العصى والحبال التى هى متعلقات ذلك الإفك فكذا هنا .

---

(١) سبأ آية : ١٣ (٢) الأعراف آية : ١١٧

(٣) طه آية : ٦٩ (٤) المتشابه ص ٥٨٢

الثالث : أن العرب تسمى محل العمل عملا ، يقال فى الباب والخاتم : هذا عمل فلان والمراد محل عمله .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن لفظة « ما » مع ما بعدها كما تجىء بمعنى المصدر قد تجىء أيضاً بمعنى المفعول فكان حمله على المفعول أولى ، لأن المقصود فى هذه الآية تزييف مذهبهم فى عبادة الأصنام لا بيان أنهم لا يوجدون أفعال أنفسهم ، لأن الذى جرى ذكره فى أول الآية إلى هذا الموضع هو مسألة عبادة الأصنام لا خلق الأعمال .

واعلم هذه السؤالات قوية . وفى دلائلنا كثرة.فالأولى ترك الاستدلال بهذه الآية . والله أعلم »(١).

فالرازى سلم بأن المحذوف هنا المفعول وأن المراد من الآية . المعمول لا العمل ، لأن أدلته قوية والدلائل عليه موفورة وأن الأولى أن تكون هذه الآية بعيدة عن استدلال أصحابه لأنها إلى استدلال المعتزلة أقرب .

(ب) وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق للحق والباطل فقال : « كذلك يضربُ اللهُ الحق والباطل »(٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره لا يدل على أنه الفاعل لهما ، وإنما يوجب أنه يضرب الحق والباطل ، وليس يفيد ذلك فى اللغة الخلق .

والمراد بذلك أنه يضرب الأمثال للحق والباطل ليبين حالهما،فيرغب فى الحق ، ويزجر عن الباطل ، وظاهر الضرب إنما يدخل فى الأمثال لافى الخلق فإذا كان لا بد من تقدير محذوف فبأن يجعل المحذوف ما تقتضيه اللغة أولى من غيره(٣) .

(ج) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى « أجعلتم سِقاية الحاجّ وَعمارة

---

(١) تفسير الفخر الرازى جـ٧ ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) الرعد آية ١٧ . (٣) المتشابه ص ٤١٠

المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر » كيف يستقيم تشبيه سقاية الحاج بمن آمن بالله؟

وجوابنا : أن المراد : أجعلتم أقيم بسقاية الحاج كمن آمن بالله(١) .

( د ) قال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم من خلق »(٢) أليس ذلك يدل على أنه الخالق لقولهم وسرهم ؟

وجوابنا : أن المراد ألا يعلم من خلق الصدر ما يودعون فيه من سر وجهر ، فكأنه بين أنه عليم بذات الصدور ومقتدر عليها ، ومن هذا حاله لا تخفى عليه خافية »(٣) .

( هـ ) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « اللهُ الذى أنزل الكتابَ بالحق والميزان »(٤) كيف يصح القول بأنه أنزل الميزان وهو أمر يتولى فعله الناس ؟

وجوابنا : أن المراد أنزل الكتاب بالحق وأنزل التمسك بالميزان فى باب المعاملات(٥) .

( و ) وقال : ثم ذكر ما يدل على أنه يخص الهدى بعض عباده والضلال بعضاً قال : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم فيضلُّ الله من يشاء ويهدى من يشاء »(٦) .

وقد قال فى الجواب : بعد أن بين أن معنى الضلال هو العقاب وأن معنى الهدى هو الدلالة والبيان . ينبغى أن يكون المراد فى هذا الموضع أنه

---

(١) التوبة آية : ١٩ ، التنزيه ص ١٦٤
(٢) الملك آية : ١٤
(٣) التنزيه ص ٤٢٩
(٤) الشورى آية : ١٧
(٥) التنزيه ص ٣٧٤
(٦) إبراهيم آية : ٤

« يضل من يشاء » بأن يعاقبه ويهلكه جزاء له على كفره ، ويهدى من يشاء إلى الثواب وطريق الجنة جزاء له على إيمانه ، ولا بد من تقدير حذف فى الكلام فكأنه قال تعالى : ليبين لهم ، فمن قبل يهده ، ومن رد ذلك يضله فيكون ما يقع من الهدى والضلال جزاء عليه محذوفا ذكره[١].

* * *

ففى كل هذه الآيات الشريفة نرى أن المحذوف فيها المفعول ، وقد صرح بالحذف فى بعض الآيات واكتفى فى بعضها بوضوح التوجيه وظهور التعليل .

٧ — حذف الجار والمجرور:

قال : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه — تعالى — يريد الكفر والفسق والهلاك ، فقال : « وإذا أردنا أنْ نهلك قرية أمَرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول »[٢].

والجواب عن ذلك : أن ظاهره — إن دل — فإنما يدل على أنه تعالى أمر بذلك ، وليس هذا بقول أحد ، فكيف والظاهر لا يدل على ما قالوه، لأنه لم يذكر تعالى المأمور به ، وحذف ذكره ، وإنما بين أنهم فسقوا فيها، فكيف يصح التعلق بالظاهر ؟!

وأما قوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية » فالهلاك المراد قد يكون حسناً إذا كان عقابا أو محنة فلا ظاهر له فى أنه قد أراد القبيح تعالى الله عن ذلك .

فالمراد بالآية : أنه أمرهم بالطاعة ففسقوا بالخروج عن ذلك فحق عليهم القول والوعيد »[٣] .

---

(١) المتشابه ص ٤١٣ (٢) الإسراء آية : ١٦ (٣) المتشابه ص ٤٦٠

فالجار والمجرور ( بالطاعة ) القاضي قدره محذوفاً حتى يتم المعنى ».
وهناك اتفاق بين المعتزلة على أن المحذوف « جار ومجرور » إلا أن
الزمخشري قدره « بالفسق » ، وسيأتي مزيد بيان لهذا في الباب الرابع إن
شاء الله .

٨ — حذف المبتدأ أو الخبر :

قال : « وربما قالوا : إن قوله : مثلُ الجنة التي وُعد المتقون فيها أنهارٌ
من ماء غير آسِن إلى قوله : كمن هو خالد في النار »(١) كيف يصح اتصال
هذا الكلام بما تقدمه ، وإنما يحسن ذلك إذا قيل : « أفمن هو في الجنة
كمن هو في النار ؟

وجوابنا : أن معناه أفمن كان في الجنة التي مثلها هذا المثل ووصفها
هذا الوصف كمن هو في النار ، وفي الكلام حذف لما فيه من الدلالة على
ذلك (٢) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : « أفمن كان على بيّنة من ربه ويتلوه
شاهد »(٣) ما الفائدة في هذا الابتداء ولا خبر له ؟

وجوابنا : أن الخبر قد يحذف إذا كان كالمعلوم ، والمراد : أفمن كان
بهذا الوصف كمن هو يكفر ولا يسلك طريقة العبادة وما توجبه البينة »(٤).

٩ — حذف جواب الشرط :

يقول : « وبين تعالى عظم شأن القرآن بقوله : » ولو أنّ قرآناً سُيّرت
به الجبال أو قُطّعت به الأرضُ أو كُلّم به الموتى »(٥) .

---

(١) محمد آية : ١٤ — (٢) التنزيه ص ٢٩٠
(٣) هود آية . ١٧ — (٤) التنزيه ص ١٨٢
(٥) الرعد آية ٢١ .

وجواب ذلك محذوف ، والمراد : لكان هذا القرآن . وذلك يدل على أنه فى الفصاحة قد بلغ نهاية الرتبة وأنه صار معجزاً لذلك(١).

فقد قدر القاضى فيما سبق أن جواب الشرط حذف لأنه كالمعلوم ، وأن فى حذفه نهاية الفصاحة وغاية الإعجاز .

١٠ — حذف الشرط وأداته :

وفى حذف الشرط وفعله ذكره القاضى حيث قال : « فان قيل : كيف قال : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه »(٢) ولم يعلم صحة ما أدعى ؟

وجوابنا : أنه لا بد أن يكون فى الكلام حذف فكأنه قال : إن كنت صادقا فقد ظلمك »(٣) .

فقد حذف الشرط وأداته فى الآية السابقة لدلالة الكلام عليه .

١١ — حذف جواب القسم :

( أ ) وذكر القاضى من مواضع حذف جواب القسم هذه الآية حيث قال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « والنازعات غرقا(٤) » إن ذلك قسم فعلى ماذا وقع القسم ؟

وجوابنا : أن القسم قد يحذف جوابه إذا كان فى الكلام دليل عليه ، فكأنه قال : لتحشرن ولتبعثن ، أو لترون يوم ترجف الراجفة ، تعظيما لحال ذلك اليوم وبعثا على الخلاص من أهواله(٥) .

---

(١) التنزيه ص ٢٠٣ (٢) ص آية : ٢٣

(٣) التنزيه ص ٣٥٨ . (٤) النازعات : ١٠

(٥) التنزيه ص ٤٤٨

(ب) وقال : « وربما يقال : أين جواب القسم فى قوله « : والسماء ذات البروج[1] » ؟

وجوابنا : أنه قوله تعالى : « إن بطش ربك لشديد » وقد قيل : إنه محذوف »[2].

فقد قدر القاضى فى كلتا الآيتين جواب القسم محذوفا لدلالة الكلام عليه.

* * *

وبهذا نرى أن القاضى عبد الجبار طرق إيجاز الحذف من جميع نواحيه وقد رأى فيه بابا واسعاً لتأويل النصوص القرآنية والآيات الشريفة لتكون مدلولاتها بعد الحذف متوافقة مع مذاهب المعتزلة واتجاهاتهم . وفى حذفه يعتمد اعتماداً كلياً على طريقة العرب فى اللغة وأسلوبهم فى الحذف ، وعلى ما يوجبه العقل ويوحى إليه الدليل والسياق ، ويرى القاضى أن فى ذلك الحذف فصاحة وبلاغة تصل إلى غاية الإعجاز .

## الإشباع فى الجملة :

كما عرض القاضى للإيجاز فى مقام الإيجاز كذلك عرض للإشباع فى مقام الإشباع ، وقد ذكر فى سياق حديثه عن دفع المطاعن عن القرآن لأنواع من الإشباع والإطناب منها : —

### ١ — التكرار :

التكرار فن من الفنون البلاغية التى ازدهرت دراستها فى ظل الدراسات القرآنية ، لأنه من خصائص الأسلوب القرآنى الواضحة ، وقد ذكره الطاعنون فى كتاب الله ، فكان لزاما على من تصدى للرد عليهم أن

---

(١) البروج : ١ ، ١٢

(٢) التنزيه : ٤٥٧

يدرس هذا الأسلوب ، ويبين أسراره البلاغية ، ويشير إلى نظيره فى كلام العرب . وقد فعلوا ذلك ، وممن قال فى ذلك القاضى عبد الجبار وذكر من أنواعه :

(أ) تكرار فى اللفظ والمعنى :

قال : وربما قالوا: لماذا أعاد « الرحمن الرحيم »[١] وقد تقدم من قبل؟ ( يريد أنها تقدمت فى البسملة ) .

وجوابنا : أن ذلك ليس بتكرار ، لأن المراد بالأول توكيد الاستعانة ، والمراد بالثانى توكيد الشكر له فلذلك كرر »[٢] .

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « ويسألونك عن الساعة أيّان مُرساها ، قل إنما عِلمها عند ربى لا يجلّيها لوقتها إلا هو » ثم قوله : « يسألونك كأنك حفِىّ عنها »[٣] تكرار ذلك مافائدته ؟

وجوابنا : أن فى الأول سألوا عن وقت الساعة فبين أنه يحكم بأن علم ذلك عند ربه تعالى ، وأن الصلاح ألا يبين ذلك ليكون العبد إلى الخوف أقرب . وأراد بقوله ثانياً : « يسألونك كأنك حفى عنها » المسألة عن نفس الساعة ، فقد كان عالماً بها فى الجملة ، فليس فى ذلك تكرار[٤] .

وقال عن التكرار الواقع فى سورة الرحمن كاشفاً سره مبيناً حكمته : « وإنما كرر فى هذه الآيات الكثيرة « فبأىّ آلاء ربّكما تكذّبان »[٥] لأنه ذكر نعمة بعد نعمة فأتبعه ذلك ، وهذا مما يحسن مما يذكر نعمه وأياديه .

فإن قال : ففى جملة الآيات ما ليس فيه نعمة كقوله : « يطوفون بينها وبين حميم آن »[٦] إلى غير ذلك .

---

(١) الفاتحة : ٣
(٢) التنزيه ص ٩
(٣) الأعراف : ١٨٧
(٤) التنزيه ص ١٥٤
(٥، ٦) الرحمن ١٦ ، ٤٤

وجوابنا : أن ذلك من النعم إذا تدبره المرء وخاف منه فصار زاجراً له المعاصى »(١) .

وقال : « وربمـا قيل فى قوله تعالى : « وَوَضَعَ المِـيزانَ ألاَّ تَـطْـغَوْا فى الميزان »(٢) إن ذلك تكرار لا معنى له .

وجوابنا:أن وضع الميزان المراد به ماتستقيم به المعاملات من الموازين.
وقوله تعالى : « ألا تطغوا فى الميزان » المراد به كيفية استعماله فى المعاملات فأحد الأمرين مخالف للآخر »(٣) .

وقال : « وربمـا قيل فى قوله تعالى : « يأيُّـها الذين آمنوا اتَّـقُـوا اللهَ ولْـتَنْـظُـرْ نفسٌ ماقدَّمتْ لغدٍ واتَّـقوا الله»(٤)مافائدةهذاالتـكرار؟

وجوابنا : أن المراد بالأول أن يتقوا الله فى حفظ مافعلوا من الطاعات ، والمراد بالثانى أن يتقوا فى جميع ما كلفوا ، ولذلك قال بعده : « إنَّ اللهَ خبيرٌ بما تعـملون »(٥) .

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : كلاَّ سوْفَ تعلمون ، ثمَّ كلاَّ سوف تعلمون »(٦) كيف يحسن هذا التـكرار ؟

وجوابنا : أن المرد به مختلف فالمراد فى الأول : كلا سوف تعلمون ما ينزل بكم فى الدنيا فى حال الحياة والممات ، والمراد بالثـانى : « ثم كلا سوف تعلمون » مايـكون لهم فى الآخرة من ثواب وعقاب ، وهذا بعث من الله تعالى على التمسك بطاعته »(٧) .

وقال : وربمـا قيل فى قوله تعالى : « ومَا أدْرَاك ما يومُ الدِّين ، ثمَّ ما أدراك ما يومُ الدِّين »(٨)إن ذلك تـكرار لافائدة فيه .

---

(١) التنزيه ص ٤٠٩ (٢) الرحمن ٧ ، ٨ (٣) التنزيه ص ٤٠٩
(٤) الحشر ، ١٨ (٥) التنزيه ص٤٢١ (٦) التكاثر ، ٥
(٧) التنزيه ، ص ٤٧٧ (٨) الانفطار ، ١٧ ، ١٨

وجوابنا : أنه لما ذكر الأبرار ومايناولونه من النعيم ، والفجار وما ينزل بهم من العذاب جاز أن يقول : « وما أدراك مايوم الدين » فيما يظهر فيه للأبرار ، ثم ما أداك مايوم الدين » فيما يحصل فيه للفجار ، وذلك يفيد تعظيم شأن ذلك اليوم(١) .

وقال: وربما قيل فى قوله تعالى: « وقالَ قرينُـه هذ ما لدَىَّ عتيد ، ألقِـيَـا فى جهنَّـم كلَّ كفار عنيد » (٢) كيف ثنى ذلك والأمر هو لواحد؟

وجوابنا أن فى النار خزنة ولهم عدد فلا يمتنع أن يكون خطابا للاثنين ، وأن يكون كما جعل على المكلف فى الدنيا رقيبين ، فكذلك فى الآخرة يوكل به ملكين من الخزنة .

وقد قيل : « إن الواحد قد يعبر عنه بالتثنية ويكون ذلك كالتوكيد كأنه قال : ألق ألق كما يؤكد المرء أمر غيره بأن يقول: اضرب، اضرب»(٣)

« السر البلاغى للتكرار والحكمة الإلهية فيه »

وقد بسط القاضى السر البلاغى للتكرار فى سور : الرحمن ، والنمل ، والمرسلات ، والكافرون ، والقمر ، فقال :

« قال أبو على : فأما ما يكون فى سورة الرحمن من قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان » فليس بتكرار ، لأنه ذكر نعما بعد نعم ، وعقب كل نعمة من ذلك بهذا القول ، فكأنه قال : فبأى آلاء ربكما — الذى ذكرتها — تكذبان ، وإنما عنى بالتثنية الجن والإنس ، ثم أجرى الخطاب ، على هذا الحد ، فى نعمة نعمة ، وعنى بكل قول غير ما عناه بالقول الأول ، وإن كان اللفظ متماثلا ، وهذا كقول القائل : لمن ينهاه عن قتل المسلم وظلمه ، ويزجره عن ذلك : أتقتل زيدا وأنت تعرف فضله ! ، أتقتل عمرا

---

(١) التنزيه ص ٤٥٣  (٢) ق ٢٤  (٣) التنزيه ص ٣٩٧

وأنت تعرف صلاحه ! ويكرر ذلك فيكون حسنا ، ولا يعد تكرار ،ولو أن أحدنا عظمت نعمه على ولده ، ورآه آخذا فى طريق العقوق ، لحسن أن يقبل عليه فيقول : أتغضبنى فى كذا ، وقد أنعمت عليك ،أتغضبنى فى كذا وقد أنعمت عليك ! فيكون تكرار ذلك أبلغ فى المراد ، حتى لو حذف لنقص الغرض فى هذا الباب ولم يكن بمنزلته .

فإن قيل : فقد ذكر فى سورة الرحمن ما ليس من النعم وعقبه بهذا القول لأنه قال : « هَذِهِ جهنَّم التى يكذِّبُ بها المجْرِمون ، يطوفُون بينَها وبينَ حَميمٍ آنٍ » ، وقال : يرْسَل عليكما شوَاظٌ من نارٍ ونحاسٌ فلا تنْتصران » فذلك يطعن ما قلتم .

قيل له : إن جهنم والعذاب إن لم يكونا من آلاء الله تعالى ونعمه ، فإن ذكره لهما ، ووصفهما لهما تعالى على طريقة الزجر عن المعاصى ، والترغيب فى الطاعات من الآلاء والنعم ، كما أن التهديد والوعيد ربما يكون أعظم فى النعمة والزجر عن المعصية .

قال : ومثال ذلك ما ذكره تعالى فى سورة النمل من قوله : « أمَّن خلق السموات والأرضَ وأنزلَ لكم من السَّماء ماءً فأنبتْنا به حدائقَ ذاتَ بهجةٍ ، ما كانَ لكم أنْ تُنبِتوا شجرها ، أإلهٌ مع الله ؟ ! »(١) فكرر ذلك تنبيها على أدلة التوحيد فلما كان قوله . « أإله مع الله » عند أمور مختلفة من صنع الله ونعمه لم يعد مختلفا .

فأما ما ذكره تعالى من إعادة قوله . « ويلٌ يومئذٍ للمكذّبين »(٢) فى سورة المرسلات ، فلأنه ذكره عند قصص مختلفة لم يعد تكرارا ، لأنه أراد بما ذكره أولا ، ويل يومئذ للمكذبين بهذه القصة ، وكلما أعاد قصة مختلفة ذكر مثله على هذا الحد ، فهو بمنزلة من يقبل على غيره ، وقد قتل

---

(١) النمل آية : ٦٠ (٢) المرسلات : ١٩

جماعة فيقول : ويل يومئذ لمن قتل زيداً .. . لمن قتل عمراً ثم يجرى الخطاب على هذا النحو ، فى أنه لا يعد تكراراً .

فأما ما يطعنون به مما يزعمون أنه تكرار فى سورة « قل يا أيها الكافرون » ، فقد بين أبو على أنه وإن أشبه فى اللفظ التكرار فليس بتكرار ، لأن المراد به : ألا أعبد ما تعبدون اليوم ، وأراد بقوله : ولا أنتم عابدون ما أعبد » أنكم غير عابدين ، لما أعبد اليوم ، وأراد بقوله : « ولا أنا عابد ما عبدتم » أى أنى غير عابد ما عبدتموه فيما سلف لأنهم كانوا يعبدون فى المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل ، وعنى بقوله : « ولا أنتم عابدون ما أعبد » أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم .

وإنما أنزل عز وجل ذلك لأن قوما من الكفار قالوا لرسول الله ﷺ اعبد ما نعبده اليوم سنة ، حتى نعبد ماتعبده أنت اليوم سنة ، واعبد أنت ما نعبده سنة أخرى ، حتى يشترك فى العبادة على هذا السبيل فأنزل الله هذه السورة جوابا لهم .

ولا يصح فى الخطاب إذا قصد به هذا الوجه إلا أن يورد على هذا الحد ، وليس المعتبر بالأغراض والمقاصد ، فربما كان المشبه فى اللفظ غير متكرر ، وربما كان المتباين فى اللفظ متكرراً ، وهذا بين ، على أنه كثيراً مما ذكره الله تعالى فى قصص الأنبياء المتقدمين لا يمنع أن يكون تكرر منهم فى أوقات ، فكان ذكره بحسب تكراره . وذلك مما يدل على عظم شأن القرآن .

ولو أن بعض الخطباء عمد إلى قصة واحدة يقع بها للسامعين الوعظ والزجر فكررها حالا بعد حال بألفاظ مختلفة ونقص فيها وزاد كان لا يدخل فى الكلام المعيب ، بل ربما يقتضى ذلك شرفا فى الكلام ورتبة فيه من جهة المعنى واللفظ[١] .

---

(١) المغنى ج ١٦ ص ٣٩٨ — ٤٠٠

وقال : « ما كرره الله من قوله : « فهل من مدَّكر »[1] يدل على أنه تعالى يكرر هذه الأمور لكى يعتبر الناس بها ، وأنه أراد من جميعهم الإدكار لا تركه على مايقوله من يخالفنا »[2] .

وقد قال صاحب المثل السائر فى هذه الآية : « فإنه قد تكرر ذلك فى السورة كثيراً . وفائدته أن يجددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين ادكاراً وإيقاظاً ، وأن يستأنفوا تنبيها واستيقاظاً ، إذا سمعوا الحث على ذلك والبعث إليه ، وأن تقرع العصا مرات لئلا يغلبهم السهو وتستولى عليهم الغفلة . وهكذا حكم التكرار فى سورة الرحمن . . . وأمثال هذا فى القرآن الكريم كثير »[3] .

## (ب) تكرار فى المعنى دون اللفظ :

ذكر القاضى منه أنواعاً كثيرة فقال : « ربما سألوا عن قوله تعالى فى أول السورة « نزّل عليك الكتاب بالحق » ويقولون : إنه تعالى ذكر ذلك ثم كرره بقوله « وأنزل الفرقان »[4] وأنتم تمنعون من مثل هذا التكرار فى كتاب الله تعالى .

وجوابنا : أن المعنى والغرض إذا اختلفا لم يكن تكراراً ، فنى الأول بين أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه مصدق لما بين يديه من الكتب ، وفى الثانى أن التوراة والإنجيل كما جعلها هدى للناس ، كذلك الفرقان جعله هدى ومفرقاً بين الحق والباطل »[5] .

وقال: وربماقالوا فىقوله تعالى:«ربنا لا تُـزغ قلوبنا بعد إذْ هديتنا[6]

---

(١) القمر : ١٧

(٢) التنزيه ص ٤٠٧

(٣) المثل السائر ، القسم الثالث ص ١٩

(٤) آل عمران : ٣ ، ٤

(٥) التنزيه ص ٥٨

(٦) آل عمران : ٧

إن ذلك كالدلالة على أنه يزيغ قلوب البعض من العباد ، وأنه يصرفهم عن الهدى .

وجوابنا : أن السائل قد يسأل ما المعلوم أنه تعالى لا يفعل خلافه ، فليس فى هذه المسألة دلالة على أنه تعالى يفعل ببعضهم زيغ القلب ، كما ليس فى قوله : « ربِّ احكم بالحق »[1] دلالة على أنه يحكم بالباطل .

والمراد أنهم سألوا أن يلطف بهم فى ألا يزيغ قلبهم بعد الهدى ، لأن المهتدى قد يحتاج إلى الألطاف ليثبت على ذلك ويزاد هدى على هدى .

وربما قالوا فعلى هذا التأويل : « سألوا الله تعالى أن يلطف لهم فى ألا يزيغ قلبهم عن الهدى وهو اللطف ، فيجب فى قوله تعالى : « وهب لنا من لدنك رحمة » أن يكون تكراراً ، لأن الأول أيضاً رحمة ونعمة .

وجوابنا : أن المسألة الأولى هى اللطف فى باب الدين ، والثانية فى التفضل فى المعجل فى مصالح الدنيا فالمعنى مختلف[2] .

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يَرْم به بريئاً[3] لماذا كرر والمراد واحد ، ولماذا قال : « ثم يرم به » ولم يقل بهما؟

وجوابنا : أن من المعاصى ما يكون خطأ ، ومنها ما يكون عمداً ، فالإثم لا يكون إلا عمداً ، والخطيئة قد تقع وهو غير عالم بها ، وذلك نحو أن يأكل ويعلم أنه صائم ، وأن يأكل ولا يعلم ذلك ، وإن كان فى الأمرين قد يكون عاصياً ، فلذلك ذكرهما تعالى « وقوله : « ثم يرم به أى يرم بذلك فأشار إلى ما تقدم فلذلك لم يقل بهما »[4] .

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « يا أيها الرسول بَلِّغ ما أُنزل

---

(١) الحج : ١١٢
(٢) التنزيه ص ٥٩
(٣) النساء : ١١٢
(٤) التنزيه ص ١٠٥

إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته »(١) ومعلوم أنه إذا لم يبلغ ـ لم يبلغ الرسالة ، فما فائدة التكرار ؟

وجوابنا : أن المراد بقوله : « بلغ ما أنزل إليك من ربك » هو القرآن، وبين أنه إذا لم يبلغ القرآن لا يكون قد بلغ الرسالة أجمع فليس ذلك بتكرار . بل هو تنبيه على أن في جملتما حمل من الرسالة مالا ينطق القرآن به. ومتى لم يبلغ القرآن لم يتم إبلاغ الرسالة أجمع ، فالفائدة فى ذلك عظيمة. ولذلك قال تعالى بعده : « واللهُ يعْصمُك من النَّاس » ، فأزال عن قلبه الخوف عن إبلاغ كل الرسالة »(٢) .

وقال : وربما قيل كيف ذكر أولا جل وعز قولهم : « وعلى اللهِ فلْيتوكلْ المؤمنون »(٣) ، ثم كرره ثانيا ، مالفائدة فى ذلك ؟

وجوابنا : أنهم فى الأول قالوا : « ومَا كان لنا أنْ نأتيكُم بسلطانٍ إلا بإذْن الله وعلى الله فلْيتوكل المؤمنون » . وأرادوا فيما يتصل بالنبوة ، ثم قال ثانيا : ولنصْبرَنّ على ما آذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكّلون. وأرادوا فى صبرهم على مايعرض فى النبوة فأحد الأمرين غير الآخر(٤)».

وقال : « ومتى قيل مامعنى قوله « الذين همْ فى صلاتهم خاشعون » ثم قوله آخرا : « والذين هُم على صلواتهم يُحافظون »(٥) فكرر ذلك ، وكيف يجوز فى مثله ؟

وجوابنا : أنه فى الأول وصفهم بالخشوع فى الصلاة ، وفى الثانى وصفهم بالمحافظة على أوقاتها ، وليس ذلك بتكرار »(٦) .

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « ثم أرسلْنا رُسلنَا تتْرى ».

---

(١) المائدة آية : ٦٧
(٢) التنزيه ص ١٢
(٣) ابراهيم : ١١ ، ١٢
(٤) التنزيه ص ٢٠٨
(٥) المؤمنون : ٢ ، ٩
(٦) التنزيه ص ٢٧٧

كيف يصح وقد كان بين الرسل فترات ، وكيف يصح قوله تعالى: «فأتبعنا بعضهم بعضا »[1] وذلك تكرار ؟

وجوابنا : أنه تعالى وصف بعض الرسل بذلك ، ولذلك قال بعده : « ثم أرسلنا موسى» وتقدم من قبل ذكر الرسل فلا يمتنع من ذلك البعض أنه أرسلهم على اتصال ، ولا يمتنع إذا تقارب بعثة بعضهم بعد بعض أن يقال ذاك .

فأما قوله : « فأتبعنا بعضهم بعضا » فإنه يعني في الهلاك ، ولذلك قال بعده : « وجعلناهم أحاديث » فالمراد بذلك الأمم التي كان الله تعالى تعجل إهلاكها »[2] .

* * *

وبهذا نرى أن القاضي عبد الجبار دافع دفاعا مجيدا عن المطاعن التي وجهها المخالفون والطاعنون على التكرار في القرآن ، وبين الأسرار والحكمة في الإتيان على هذه الصورة ، وأكد أن مجيء القرآن الكريم على تلك الصفة إنما كان مجيئا له على سنة العرب في الخطاب ، وطريقتهم في أساليب التقوية والتأكيد .

٢ — الزيادة للتأكيد :

( أ ) وقد عرض القاضي لأنواع أخرى من التكرار وبين الحكمة منه فيقول : « وربما قيل في قوله تعالى : « وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم »[3] . ما فائدة وصف قولهم بذلك وكل الأقوال هذا سبيلها ؟

وجوابنا : أن المراد به أن هذا القول لا حقيقة له ، لأنه قد يوصف

---

(١) المؤمنون : ٤٤ (٢) التنزيه ص ٢٧٩ (٣) التوبة : ٣٠

مالاحاصل له من الأقوال بذلك . وقد يقبل أحدنا على من يتكلم بما لا يصح فيقول : هذا قولك بلسانك ولا تقوله عن قلبك ويراد به ما ذكرنا . ولذلك قال بعده : « يُضاهِئُون قولَ الذين كفروا من قبلُ قاتَلهم اللهُ أنىَّ يؤْفكون » فبين أن ذلك من الإفك الذى لاحاصل تحته »[1] .

(ب) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : جَعل فيها زَوْجين اثنين[2]» ماالفائدة فى قوله : « اثنين » وقد عقل ذلك بما تقدم ؟

وجوابنا أنه تأكيد يفيد فائدة زائدة ، لأن الزوجين قد يراد بهما أربعة فبين بقوله : اثنين » المراد ، وهو خلقه من كل شيء الذكر والأنثى وما يجرى مجراه »[3] .

( ج ) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « فإنْ كانتَا اثْنتَيْن[4] » مالفائدة فى اثنتين وقد عرف ذلك بقوله : كانتا ؟

وجوابنا : أنه كان يجوز أن يقال بعد قوله : « كانتا » صغيرتين ، أو صالحين إلى غير ذلك من الصفات ، فأفاد بقوله : اثنتين » أن المراد العدد وذلك فائدة صحيحة »[5] .

والعجب فى هذه الآية أن فيها إطناب بالزيادة وكانت لفائدة جليلة ، وإيجاز بالحذف فى قوله . يُبيِّنُ اللهُ لكم أن تضِلُّوا »[6] وذلك من إعجاز القرآن البلاغى فالزيادة لغرض جليل والإيجاز لفائدة عظيمة .

* * *

ففى هذه الآيات نرى أن القاضى عبد الجبار أدرك أن الإطناب للتأكيد لا يكون له اعتبار فى الكلام ولا قيمة فى التركيب ، ولا يكون من قبيل

---

(١) التنزيه ص ١٦٤ (٢) الرعد : ٣

(٣) التنزيه ص ١٩٩ (٤) النساء : ١٧٦

(٥) التنزيه ص ١٠٨ (٦) النساء : ١٧٦

البلاغة إلا إذا كان يفيد فائدة زائدة على أصل المعنى . وإلا كان الكلام غثا ومعيبا .

### ٣ — الاعتراض :

وقد ذكر القاضي الاعتراض بقريب من اسمه الذى عرف به أخيراً، كما ينص على الغرض البلاغى له فيقول : « قالوا : قد ذكر تعالى ما يدل على أن السحر من قبله ، وأنه إنما يضر بإرادته وأمره فقال : « واتبعوا ما تتلو الشياطينُ على مُلك سليمانَ وما كفر سليمانُ ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر وما أُنزل على الملكين ببابلَ هاروتَ وماروتَ ،وما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر .. الآية[1] وقد نقل فى إجابته عن أبى مسلم[2] فقال : « وذكر أبو مسلم — رحمه الله — فى كتابه أن المراد بقوله : « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان » أنهم اتبعوا ما كذبوا فيه على سليمان وعلى ما أنزل على الملكين فعطف ما أنزل على الملكين «على« ملك سليمان » من حيث اجتمعا فى أن الشياطين كذبوا عليهما ، وإن كان أحدهما قد انقطع عن الآخر بكلام تخللهما وذلك غير ممتنع فى اللغة ، وقوله عز وجل « وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر » كلام تخلل هاتين الجملتين مستقل بنفسه يدل على تنزيه سليمان ، وأن الشياطين كفروا وكذبوا بما كذبوا به عليه .

قال رحمه الله : « وأراد بقوله : « فيتعلمون منهما » يعنى من السحر

---

(١) البقرة : ١٠٢ .

(٢) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهانى كان على مذهب المعتزلة ووجيهاً عندهم ، وصنف لهم فى التفسير على مذهبهم وتوفى سنة ٣٢٢ هـ وهو ابن سبعين سنة .

( الأعلام جـ ٦ ص ٢٧٣ ، لسان الميزان جـ ٥ ص ٨٩ ) .

والكفر ، ولم يرد الملكين « ما يفرق به بين المرء وزوجه » لأن الكفر والسحر قد يؤثران ذلك . . . وهذه الجملة تبين المراد فى الآية وأنه لايدل بظاهره على ما قالوه .

قال رحمه الله : ويجب تنزيه الملكين عن السحر والقول به وتعليمه ، فكيف يصح أن يحمل الكلام على خلاف ما ذكرته ؟ . ويجب تنزيه الملكين عما حكته الشياطين ، كما يجب تنزيه سليمان عن ذلك ، وأن يقال إنهما كالأنبياء فى أنه ما نزل عليهما ، ولا أنزلا إلا بالحق ، وما علما إلا الدين والشرع[1] .

فنحن نرى أنه قدر عطف جملة « وما أنزل على الملكين » على « ملك سليمان » لاجتماعهما فى أن الشياطين كذبوا عليها . وأما الجملة المتخللة بين الجملتين فهى جملة مستقلة بنفسها سيقت لغرض تنزيه سليمان عليه السلام وأن هذا الأسلوب غير ممتنع فى اللغة . وهذا ما سماه المتأخرون بالاعتراض .

* * *

وبهذا نرى أن القاضى عبد الجبار كان حريصاً على رد دعوى الطاعنين فى القرآن بكثرة التطويل والتكرار وكان يخرج الآيات ويؤولها بما يتناسب مع نزاهة القرآن وقداسته وبما لا يخرج عن عرف اللغة العربية وما اعتاده العرب فى لغتهم .

السبب الباعث على التطويل ؛ والإيجاز ، والتوكيد :

كتب القاضى عبد الجبار عن السبب الباعث والحكمة فى ذلك فقال : « فأما طعنهم بأن فى القرآن تطويلا فقد بين شيخنا أبو هاشم ، أن فصاحة الكلام ، إذا كانت تظهر بحسن معانيه واستقامتها والحاجة إليها فيجب

(١) المتشابه ص ٩٩ ـ ١٠٣ .

أن يكون الكلام بحسبها ، فلا بد إذا اختلفت أحوال المعانى أن يختلف الكلام فى التطويل والإيجاز ، لأنه ليس فى قول الله لفظة تعم قوله تعالى: « حُرِّمت عليكم أمهاتكم ، وأخواتكم ، وعماتكم ، وخالاتكم »[1] فلابد إذا كان الحال هذه ، ووجب بيان المحرمات من النساء، أن يجرى تعالى الخطاب على هذا الحد ، فن قال : كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قوله : « ثمّ نظر »[2] ، فقد ظلم وأبان عن جهله بطريقة اللغة. قال : ولذلك اختلفت الآيات فى الطول والقصر ، وقد بين أهل هذا الشأن أن التطويل إنما يعد عيباً فى المواضع التى يمكن الإيجاز ، ويغنى عن التطويل فيها ، فأما إذا كان الإيجاز متعذراً ، أو ممكناً ، ولا يقع به المعنى ، ولا يسد مسد التطويل ، فالتطويل هو الأبلـــغ فى الفصاحة ولذلك استحبوا فى الخطب ، وعند الحالات والعوارض التى يحتاج فيهـــا إلى إصلاح ذات البين ، وتقرير الأحوال فى النفوس ، التطويل ، وعابوا فيه الإيجاز ، ولذلك قال شيخنا: « إذا كان غرض القائل: شُغلتُ بضرب غلمانى ، بيان مابه انشغل عن قصد غيره ، والقيام بحقه ، فلو عد الغلمان ، وذكر كيفية ضربهم كان معيباً ، ولو كان مراده بذلك أن يبين أحوال غلمانه واختلاف أحوالهم، فيما يوجب ضربهم ، وتأديبهم لكان اختصاره على هذه الحالة هو المعيب ، والأمر يختلف بحسب الغرض فى هذا الباب[3].

وبعد أن يظهر الحكمة فى التطويل ، والسر فى الإيجاز بهذا الكلام المبسوط ، يتطرق إلى مافى كلام الله تعالى من التوكيد والسر فيه ، والحكمة فى وجوده فى قرآن الله فقال : « فأما ما فى كتاب الله تعالى من التوكيد، فالذى يدل عليه كلام شيخنا » أبى على « أنه لا بد من أن يحصل فيه زيادة فائدة مع كونه تأكيداً ، وبين ذلك فى مواضع ، وذكر مثله كثير من أهل العلم

---

(١) النساء آية : ٢٣ (٢) المدثر آية : ٢١ (٣) المغنى ج ١٦ ص ٤٠٢

بهذا الشأن . . . لأنه تعالى خاطبهم بلسانهم ، فجرى فى خطابهم على العادة المعروفة عندهم فإذا كان قد يؤكدون عند شدة اهتمام أحدهم بالكلام ويقتصرون على القول عند خلافه ، فغير ممتنع أن ينبه تعالى بمثله المكلفين على أحوال كلامه ، ليكون تأمله لما يختص بالتأكيد أكثر ، وربما كان الكلام مع فقد التوكيد كالمحتمل ، فيجعله التوكيد لاحقاً بما لا يحتمل ، لأن قوله سبحانه « فسجد الملائكة »(١) لا دليل فيه على جنس دون عهد ، فإذا قال : « كلهم أجمعون » زالت الشبهة وعلم أن المراد به الجنس دون العهد ، إلى غير ذلك ، مما يذكر فى هذا الباب ، وربما يظهر تمام الفصاحة وكمالها بذكر التوكيد ، حتى لو عرى منه لكان مقصراً عن غايته ، فكيف يصح الطعن بمثل ذلك ؟

ثم يحتج لصحة القرآن وسلامته من الطعن ، ومجيئه على مذهب العرب وطريقة الفصحاء ، منهم ، فيقول : « ثم يقال للطاعنين فى القرآن بهذه الوجوه : لو كان الذى قلتم طعناً فيه ، ومقتضياً لعيب يلحق القرآن لكان من تقدم من العرب مع قوة معرفتهم بالكلام الفصيح ورتبه ، ومزية حالهم فى ذلك على حال غيرهم ، مع شدة حرصهم على إبطال أمره — صلى الله عليه وسلم — مع قوة دواعيهم ، ومزيتهم فى هذا الباب . . . . لكانوا أسبق إلى الطعن فلما عدلوا عن ذلك ، بل ثبت عنهم إعظامهم لحال القرآن ، من آمن منهم ، ومن بقى على كفره ، فذلك فى الجملة دال على بطلان ما أوردتموه من الطعن »(٢).

* * *

وبهذا ترى جهد عبد الجبار فى دفع مطاعن الطاعنين ، واتهامهم للقرآن بالتكرار والتطويل ، وما زال بهم يدلى بالحجة تلو الأخرى ، ويضرب

---

(١) الحجر : ٣٠

(٢) المغنى ج ١٦ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣

لهم الشواهد والأمثلة من اللغة ، وأبان لهم أن القرآن إنما جاء على مألوف العرب وعاداتهم فى الخطاب نخاطبهم بلسانهم ، وجرى على العادة المعروفة عندهم، الإيجاز فى مقام الإيجاز والتطويل فى مقام التطويل والتكرار فى مقام التأكيد والتقوية .

فاذا كانت العرب تؤكد الكلام عند شدة الاهتمام ويقتصرون على القول عند خلافه فغير ممتنع على الله أن يفعل فعلهم ويجرى فى الخطاب على طريقتهم وعلى ما اتبعوه فى أحاديثهم .

مقدمات للفصل والوصل :

هناك إشارة عند القاضى عبد الجبار أقرب ما تكون إلى الروح العلمية للفصل والوصل .

وذلك ما قاله فى تفسيره لقول الله تعالى : « هو الذى أنزلَ عليك الكتابَ منه آياتٌ محكماتٌ هن أمُّ الكتاب وأخرُ متشابهاتٌ ، فأما الذين فى قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأويله وما يعلم تأويله إلا اللهُ والراسخون فى العلم ، يقولون آمناً به . كلٌ من عند ربنا . . . »(١) .

قال القاضى : « اعلم .. . أن الأولى فى معنى قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم » أن يكون عطفا على ما تقدم ، ودالا عن أن الراسخين فى العلم يعلمون تأويله بإعلام الله تعالى إياهم ، ونصبه الأدلة على ذلك ، فيكون قوله تعالى : « يقولون آمناً به » دلالة على أنهم برسوخهم فى العلم ، يجمعون بين الاعتراف والإقرار ، وبين المعرفة ، لأنه تعالى مدحهم بذلك ، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق وإظهار ذلك ، إلى المعرفة بتأويله .. . يبين ما قلناه أنهم لو كانوا لا يعرفون

(١) آل عمران : ٧

تأويله ، لكان حالهم وهم راسخون في العلم ، كحال غيرهم في أنهم يعترفون بأنه من عند الله ويؤمنون به ، فلا تكون لهم مزية على غيرهم ، والكلام يدل على أن لهم مزية . . . »(١) .

فالقاضى يرجح أن يكون قوله : « والراسخون فى العلم » معطوف بالواو على ما قبلها ، ويترتب على ذلك أن الراسخين فى العلم يعلمون التأويل ، وهذا ما يقتضيه العطف وما يتطلبه الوصل بين الجملتين .

وأما ما يقتضيه الفصل فقد صوره بأن جعل جملة « يقولون آمناً به » جملة مستأنفة تدل على أنهم برسوخهم فى العلم يجمعون بين الاعتراف والإقرار وبين المعرفة لأنه تعالى مدحهم بذلك ، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق إلى المعرفة بتأويله .

ثم يجيب القاضي على سؤال يَرِدِ على إجابته تلك فيقول : « فإن قال: أليس قد قال كبير من شيوخهم : إن قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله يقتضى تمام الكلام ، وأنه تعالى المنفرد بعلم تأويله ، ثم استأنف قوله تعالى : « والراسخون فى العلم يقولون آمناً به » ولذلك علق بذكرهم خبراً ، ولو كان عطفاً على ما تقدم لم يصح ذلك فيه . أفما يدل ذلك على بطلان ما قدمتم ؟

قيل له : إن من يذهب فى تأويل الآية إلى هذه الطريقة ، لا يمنع من أن يعلم العلماء المراد بالمتشابه ، لكنه يقول : إنه أراد بقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » المتأولة ، على نحو قوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتى تأويله(٢)» وأراد بالتأويل: المتأول وهو عز وجل المتفرد بالعلم بالمتأول ، وأوقاته ، وأحواله »(٣) .

والقاضى على فرض تسليمه بهذا الاعتراض يجعل قوله: « والراسخون فى العلم » كلام مبتدأ به ومستأنف ومنفصل عما قبله ؛ ويكون المراد

(١) المغنى ج ١٦ ص ٣٧٨ . (٢) الأعراف آية: ٥٣ (٣) المغنى ج ١٦ ص ٣٧٩

بالتأويل « المتأول » وهو : يوم القيامة وما يجرى فيه وهذا طبعاً لا يعلمه سوى الله سبحانه .

وقد كانت هذه بداية علمية طيبة من القاضى عبد الجبار كانت لهاثمارها الطيبة فيمن بعده وآثارها العلمية فيمن وليه من العلماء .

ونقول بدية علمية لأن أول حديث للفصل والوصل نراه عند الجاحظ إذ يقول : وقيل للفارسى : ما البلاغة ؟ قال : معرفة الفصل والوصل[1] . ولكن ما هو ؟ ليس عنده إشارة أو تفصيل سوى ذلك .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن أبا هلال العسكرى عقد بابا فى « ذكر المقاطع والفصل والوصل »[2] ، ويصدر الباب بكلمة الفارسى التى رواها الجاحظ، ثم يروى كلاما للجاهليين والإسلاميين يفيد ضرورة العناية بمواضع الفصل والوصل، ولكن نقوله تلك يفهم منها أن المراد « بالفصل »: الوقوف عند نهاية كل عنصر حتى يشعر السامع بانتهائه ويتهيأ الخطيب لعنصر تال ، ولعله يقصد بذلك الفصل الخطى الذى يوضح للقارىء فراغ الكاتب من عنصر سلف والإقبال على عنصر آت ، و « الوصل » عدم الوقف إذا كان بين المعنيين ترابط واتصال .

فاذا أضفنا إلى ذلك إشارة القاضى عبد الجبار ، نعرف أنها كانت بداية طيبة ، ولمحة علمية ومقدمة لظهور هذا الفصل العظيم من البلاغة على يد عبد القاهر الذى تحدث عن دقة هذا الباب وتقصير من سبقوه فيه ،فقال: « إنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه إنه خفى غامض ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأدق وأصعب ، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف : إن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة»[3] وللإمام عبد القاهر فى هذا الباب خلق وإبداع لم يسبقه فيه سابق .

---

(١) البيان والتبيين جـ ١ ص ٨٨ (٢) الصناعتين ص ٣٤٩ (٣) الدلائل ص ١٦٨

الضعف كان ذكر الحقير فى المنظر من الحيوان أحسن موقعا ، ومعنى قوله : « فما بعوضة فما فوقها » أى فى الصغر والضعف ، وعجائب الحكمة فى البعوضة ، وصغار الحيوان أزيد من عجائبهما فى كبار الحيوان لمن تأمل » (١) .

ولما كان الغرض من التشبيه هو الكشف والإيضاح وكان من الضرورى أن تكون الملاءمة بين الطرفين واضحة حتى يؤدى التشبيه الغرض منه ، لهذا عرض لتلك الآية وأجاب عما يوهم فساد التشبيه فيها ، فقال :

وربما قيل فى قوله : « أجعلتُم سِقاية الحاجّ وعِمارةَ المسجدِ الحرامِ كمنْ آمنَ بالله واليوم الآخر » (٢) ؟.

كيف يستقيم تشبيه سقاية الحاج بمن آمن بالله ؟

وجوابنا : أن المراد أجعلتم القيم بسقاية الحج كمن آمن بالله ، أو يكون : أجعلتم سقاية الحج كإيمان من آمن بالله ، ومثل هذا الحذف يحسن فى اللغة إذا كان الثابت فى الكلام يدل على المحذوف » (٣) .

كذلك يردُّ على من طعنوا فى تشبيه تلك الآية ، ويبين الغرض من مجيئه على تلك الصورة فقال : « فأما قوله تعالى : « طلْعُها كأنّه رؤُوسُ الشّياطين » (٤) ، فالغرض معقول لأهل اللغة ، لأنهم إذا عرفوا فى الجملة : أن خلق الشياطين فيه تشويه ، وفى الطبع عنه نفار ، لم يمنع أن يزجرهم عن المعاصى بذكر النار وأطعمتها ويشبه طلعها بذلك ، وربما كان التمثيل بمثل هذه الأمور التى يذهب القلب فيها مذاهب مختلفة لخروجها عن طريق المشاهدة أبلغ ، فكل مايذكر من هذا الجنس فطريق الجواب عنه ماقدمناه » (٥)

---

(١) التنزيه ص١٨ (٢) التوبة آية : ١٩ (٣) التنزيه ص ١٦٤

(٤) الصفات آية : ٦٥ (٥) المغنى ج ١٦ ص ٤٠٦

كذلك وفق القاضى بين إيهام التعارض فى هذا التشبيه فقال :

« فإن قيل ففى جملته « فألقىَ موسى عصاهُ فإذا هى ثعبانٌ مبينٌ » (١) وقال فى موضع آخر : « كأنَّها جانّ » (٢) وذلك كالمتناقض .

وجوابنا : أن المراد أنها كالثعبان فى العظم ، والجان فى سرعة حركتها من حيث خلقت من نار السموم » (٣) .

ولما كان الواجب فى المشبه به أن يكون أكمل وأتم من المشبه فى وجه الشبه دفع القاضى مايوهم خلاف ذلك .

ففى الحديث المسند إلى جابر بن عبد الله أن مالك الأشعرى قال : « سمعت رسول الله — ﷺ — يقول فى حجة الوداع فى أواسط أيام التشريق : أليس هذا حرام ؟ قالوا : بلى يارسول الله . قال — ﷺ — فإن حرمتكم بينكم إلى يوم القيامة كحرمة هذا اليوم وكحرمة هذا الشهر .. الخ » .

قال قاضى القضاة : لما كانت حرمة أيام التشريق وأيام الحج ظاهرة عند القوم ؛ شبه — ﷺ — حرمة بعضهم مع بعض بذلك ، لا لأن حرمتهم فيما بينهم أنقص لكنه شبه بالأمر الظاهر عند القوم (٤) .

وقد أدرك بذوقه الفطرى أن أفعل التفضيل من أدوات التشبيه فقال فى الحديث المسند إلى أبى سعيد أن رسول الله — ﷺ — قال : « ... والذى نفسى بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك » .

قال قاضى القضاة : « .. وما ذكره من خلوف فم الصائم وأنه أطيب عند الله سبحانه من ريح المسك فهو على وجه المثل ، نبه — ﷺ — أن

---

(١) الشعراء آية : ٣٢

(٢) النمل آية : ١٠

(٣) التنزيه ص ٢٩٧

(٤) أمالى القاضى ورقة ٢١ ، ٢٢

جزاءه وإن كان فى الحال مكروها — يفضل على غيره كما يفضل المسك فى طيب ريحه على سواه[1] .

وقد نقل السبكى عن الطيبى أنه جعل أفعل التفضيل من أدوات التشبيه مثل : زيد أفضل من عمرو ، ويعلق السبكى على هذا النقل بقوله : « وفيه بعد وإن كان يشهد له ماسيأتى من كلام ابن الشجرى »[2] .

فنحن نرى أن القاضى جعل الكلمات « التشبيه والمثل والتمثيل » بمعنى واحد ، كما لم يفرق بين ماعرف بالتشبيه وتشبيه التمثيل .

وصور التشبيه التى بحثها عبد الجبار متفرقة فى كتبه ، ولم يضمها تحت عنوان ، وإنما كان يتوقف عندها حيث يوجد طعن فى آية من كتاب الله من جهة عدم وفاء التشبيه بالغرض ، فيتولى هو دفع هذا الطعن ، وإبراز التشبيه خالياً من كل مأخذ وبريئاً من كل مخالفة لقواعد اللغة ، ويظهره متحلياً بصفات البلاغة ، ومتجملا بسمات الفصاحة .

فمثلا يدفع الاعتراض فى قوله تعالى : أو كصيب . . » بأن « أو » هنا بمعنى « الواو » ، كما أن « الواو » تجىء بمعنى « أو » ، وساق على ذلك الشواهد القرآنية .

كما يدفع الطعن فى تشبيهات القرآن بالأشياء الحقيرة والتافهة كالذباب والبعوض والعنكبوت مثلا : بأن عجائب الحكمة فى صغار الحيوان أزيد من عجائبها فى كبارها لمن دقق وتأمل ، وأنه يضرب المثل بما هو أليق بالقصة ، وأن المراد تشبيه آلهتهم فى باب الضعف ، فكان ذكر الحقير فى المنظر من الحيوان أحسن موقعا .

---

(١) نفس المصدر ورقة ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) عروس الأفراح جـ ٣ ص ٣٩٢ ، ٤١١ . فن التشبيه جـ ١ ص ٢٠٣ .

كذلك يرُدّ على مَنْ زعم فساد التشبيه ولم يتبين وجه الحذف والاختصار الموجود فى آية « أجعلتم » السابقة .

كذلك يوضح أن التشبيه فى الآية الكريمة « طلعها . . إلخ » معقول وظاهر عند أهل اللغة ، وتشبيه الطلع برؤوس الشياطين تشويه للثمر وتنفير للطبع منه ، فالتمثيل بها ضرورى — ليذهب القلب فيها مذاهب مختلفة لخروجها عن طريق المشاهدة — وذلك أبلغ .

وعلى هذا نجد أن القاضى عبد الجبار لا يقف على التشبيه ولا يتعرض له إلا حين يجد طعنا صريحاً من المخالفين ، أو قدحا ظاهراً ، أو شبهاً من الملحدين ، وفى دفاعه هذا وبيانه ذلك ، ومن خلال توجيهاته يوضح الطرفين ووجه الشبه والغرض منه ، وبعضا من الشروط الواجب توافرها حتى يكون التشبيه واضحا من كل لبس سليما من كل طعن .

وقد أدرك بروحه النقدية ونظرته الفنية أن أفعل التفضيل من أدوات التشبيه وبين فيه الطرفين والوجه فى الحديث الشريف .

* * *

صور التشبيه البليغ وموقف القاضى منها :

على الرغم من ازدهار الفنون ، وتنوع الثقافة ، وانتشار المعارف ، وشيوع الدراسات الأدبية والنقدية فى القرن الرابع الهجرى ، كانت هناك مسألة مختلفة فى ذهن كثير من العلماء ، وهى الفرق بين التشبيه البليغ والاستعارة .

ونقطة البدء فى التفرقة بينهما والحديث فيها كانت على يد القاضى الجرجانى حيث يقول : « وربما جاء ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل ، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر نوعا من أنواع الاستعارة عد فيها قول أبى نواس :

والحُبُّ ظهرٌ أنت راكبهُ ... فإذا صَرفْتَ عنانهُ انصرفا

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت : إن الحب مثل ظهر، او الحب كظهر، تديره كيف شئت إذا ملكت عنانه، فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شيء بشيء، وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى، حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر »[١]

والقاضى عبد الجبار من هؤلاء العلماء الذين اختلطت فى ذهنهم هذه الصورة بتلك :

( أ ) فتارة يطلق على صور التشبيه البليغ تشبيها .

(ب) وتارة يغفل التسمية ولكن توجيهه للآيات يدل على التشبيه .

( ج ) وتارة يذكر التشبيه مقابلا للحقيقة .

( د ) وطوراً يخلط بينه وبين صور الاستعارة فى التمثيل .

( هـ ) ومرة يصرح بمجازيته ويعلن رأيه الصريح فيه .

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اختلاط الأمر عنده، وشيوع هذا فى عصره، مما دعا القاضى الجرجانى إلى تسجيل هذا الوهم وتصوير هذا الخطأ . وبيان ذلك :

( أ ) من الصور التى أطلق عليها لفظ « التشبيه » :

قال القاضى : « وربما قالوا فى قوله تعالى: « فبَصَرُكَ اليوم حديد » [٢] ما معنى ذلك ؟

وجوابنا : أن المراد المعرفة وأنها قوية فى الآخر فالشبهة زائلة ،

---

(١) الوساطة ص ٣٢ ( ط . صبيح ) .

(٢) ق : ٢٢

فشبهت فى القوة بالحديد لأن معرفتهم فى الآخرة ضرورية ، وإلا فالقوم ينظرون من طرف خفى[١] .

وقال : « ومتى قيل ما معنى قوله : « أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس »[٢] ومعلوم أن معنى الميراث لا يصح فيهم ؟

وجوابنا : أنه شبه وصولهم إلى الفردوس من دون سبب يأتونه بوصول المرء إلى الأملاك بالميراث عند الموت ، وهذا من أحسن ما يجرى فى الكلام من التشبيه »[٣] .

وفى هاتين الصورتين أطلق القاضى عليها التشبيه ، وعده من أحسن ما يجرى فى الكلام منه وفى نهاية الحسن ، وذلك من صور التشبيه البليغ .

(ب) ومن الصور التى أغفل فيها التسمية :

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم »[٤] كيف يصح ذلك وليس فيهم من يتخذ أحبارهم أربابا ، وإنما يقول بعضهم ذلك فى عيسى فقط ؟

وجوابنا : أن المروى عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أنه قال فى معناه : إنهم لما أطيعوا فيما أمروا به ونهوا عنه ، وصفوا بأنهم اتخذوا أربابا وذلك صحيح فيهم ، وعلى هذا الوجه يوصف مالك العبد بأنه ربه إذا أطاعه فالأمر مستقيم[٥] .

فنرى أنه شبه الأحبار والرهبان بالأرباب بجامع الطاعة . واستدل بالحديث الشريف على ذلك ، ولم يصرح بلفظ التشبيه .

(١) التنزيه ص ٣٩٨
(٢) المؤمنون : ٩ ، ١٠
(٣) التنزيه ص ٢٧٧
(٤) التوبة : ٣١
(٥) التنزيه ص ١٦٥

وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وترى الناس سُكارى وما هم بسُكارى »[1] أليس ذلك متناقضا ؟

وجوابنا : أن المراد أنهم قد بلغوا فى التحير إلى حد السكر وإن لم يكن هناك سكر ، ومثل ذلك يدخل فى نهاية الفصاحة ، فكيف يعد متناقضا ؟ وقد يقبل المرء على من لحقه الدهش والحيرة فيقول مثل ذلك[2] .

فيفهم من كلام القاضى أنه شبه الناس وهم بالغو التحير والاضطراب وعدم الاطمئنان بالسكارى . . . فى هاتين الآيتين يوجههما القاضى توجيها يفهم منه التشبيه ولكنه لم يصرح به . على الرغم من أنه يصرح به فى آيات أخرى كما سيجىء .

( ج ) ومن الصـــور التى ذكر فيها « التشبيه » مقابلا للحقيقة :

قال : « قالوا : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جعل الكفار ممنوعين فقال تعالى : « والـّذين كذّبوا بآياتنا صم وبُكمٌ فى الظـُّلمات منْ يشأ اللهُ يضلِـله ومن يشأ يجعله على صراطٍ مستقيمٍ »[3] . فبـــين أنه يصرفهم فى المنع والإطلاق كيف شاء .

والجواب عن ذلك : . . . ويحتمل أن يريد تعالى : « أنه جعلهم بهذه الصفة فى الآخرة لأنه ذكر ذلك عقيب ذكر الحشر ، فقال : « ثم إلى ربِّهم يحشرون ، والذين كذّبوا بآياتنا . . . الآية » ومتى حمل على هذا الوجه كان محمولا على حقيقته ، وقوله تعالى : « ويوم نحشُرهم يومَ القِيامة على وجُوهِهم عُمْـياً وبُكْماً وصُمّـًا »[4] مما يدل على ذلك .

(١) الحج آية : ٢
(٢) التنزيه ص ٢٦٩
(٣) الأنعام آية : ٣٩
(٤) الإسراء آية : ٩٧

وإلى هنا وتوجيهه للآية يدل على أنه يريد الحقيقة كما صرح بذلك .

ثم يذكر الوجه الآخر المقابل للحقيقة فيقول : « ويحتمل أيضا أنه يريد فى دار الدنيا ، أنهم لشدة تمسكهم بالكفر والتكذيب بآيات الله، وإعراضهم عما يسمعون ، وعن المذاكرة بما أريد منهم ، شبههم بمن هو فى الحقيقة بهذه الصفة على ما بينا فى نظائره »[1] .

وفى الحديث المسند إلى معاذ بن جبل أن رسول الله — ﷺ — قال : « اللهم أغننى بالعلم ، وزينى بالحلم ، وأكرمنى بالتقوى ، وجملنى بالعافية ، ثم قال : « العلم خليل المؤمن ، والحلم وزيره ، والعقل دليله ، والصبر أمير جنوده » .

قال قاضى القضاة : وهذا التشبيه منه — ﷺ — فى نهاية الحسن ، لأن العلم لا يكون فى الحقيقة خليل المؤمن ، فشبهه لعظم الانتفاع به بالخليل ، وكذا ما عداه إلا قوله : والعقل دليله فإنه حقيقة »[2] .

فقد ذكر القاضى التشبيه فى وجه مقابل الحقيقة فى وجه آخر . . . ألا نرى أنه يريد من التشبيه أنه من قبيل المجاز ؟ !

( د ) ومن الصور التى يخلط القاضى فيها ويسوى بين التشبيه — المحذوف الأداة والوجه — والاستعارة : — يقول :

« قالوا : وقد قال تعالى فى وصفهم « صم ، بُكمٌ ، عُميٌ ، »[3] وبذلك يدل على أنهم ممنوعون من الإيمان وإلا لم يكن لذلك معنى .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أن المنافقين كانوا بهذه الصفات ،

---

(١) المتشابه ص ٢٤٧ (٢) نظام الفوائد ورقة ٧٥ ، ٧٦ .

(٣) البقرة آية : ١٨

أو الكفار ، ومعلوم من حالهم أنهم كانوا بخلافه ، ولا شيء أدل على فساد المتعلق بالظاهر من أن يعلم بالعيان خلافه ، لأن ذلك يوجب ضرورة صرفه إلى خلاف ظاهره .

والمراد بذلك : أنهم لما لم ينتفعوا بهذه الحواس ، والآلات فيما خلقت له ، وأنعم عليهم بها لأجله ، صاروا كأنهم سلبوها ، وهذا يكثر في اللغة أن يقول الواحد وقد بين لغيره الشيء وبالغ فيه : إنه أصم ، أعمى ، وقد طبع على قلبه »[١] .

وإلى هنا نفهم من كلام القاضي أنه يريد التشبيه ولكنه لم يطلق على هذه الصورة البيانيه في هذا المكان لفظ « التشبيه » ، وإن صرح به في نفس الآية في كتابه « التنزيه » حيث قال في الجواب عن نفس الشبهه : « شبه حالهم من حيث لم ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون ويقولون ، بحال من هذا وصفه ، وذلك بين في اللغة فيمن لم يقبل ولا ينتفع ، والبيان أنه يوصف بذلك على ما قدمنا من أنه ربما يوصف بأنه ميت ، وبأنه بهيمة وبأنه حمار . وقد تقدم ذكر ذلك .[٢]

كما صرح القاضي بلفظ التشبيه في نظير هذه الآية حيث قال في كتابه « المتشابه » :

« ذكر تعالى ما يدل على أن الكافر كالممنوع من الإيمان فقال : « ومثل الذين كفروا كمثلِ الذي ينعقُ بما لا يسمعُ إلا دعاءً ونداءً ، صمٌ بكمٌ ، عميٌ . فهم لا يعقلون »[٣] .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن المراد بذلك تشبيه حالهم لشـــدة

---

(١) المتشابه ص ٥٨ (٢) التنزيه ص ١٠٦

(٣) البقرة آية : ١٧١

تمسكهم بالكفر وإخراجهم أنفسهم من أن ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون من أن يكونوا بمنزلة السميع البصير ، وبينا شواهد ذلك ( يقصد الآية السابقة : « صم ، بكم ، عمى ، فهم لا يرجعون » ) .

وقوله « فهم لا يعقلون » عقيب ذلك يدل عليه ، لأن المراد به لو كان التحقيق — وقد يكون الأصم والأبكم عاقلا — لم يكن لذلك تعلق بما تقدم [١] ، ومتى حمل على معنى التشبيه كان له به تعلق .

ثم يقال للقوم : إن كان ظاهر الآية على ما قلتم فيجب أن يكون الكافر معذوراً ، إذا كان الله منعه عن الإيمان كما منع الأصم عن استماع الصوت ، ولوجب ألا يذم ، ولا يوبخ وهذا القول من الله توبيخ له وذم [٢] .

وبذلك نعرف أن القاضى عرف صور التشبيه البليغ معرفة تامة دون أن يصرح باسمه الاصطلاحى ، وطبقه على الآيات الواردة فى القرآن الكريم محتجاً به على عقيدته ، وبتحقيق وجوده على دقة النظم ، وحسن السياق ، واطراد التعلق ، وقوة المناسبة .. وإلى هنا والقاضى لم يدخل مع صور التشبيه البليغ شيئاً من صور الاستعارة .

ونرجع إلى نفس الآية مرة أخرى فى كلا كتابيه السابقين :

يقول القاضى فى المتشابه فى نفس الآية « صم ، بكم ، عمى » ومتصلا بالنص السابق . « وربما تجاوزوا ذلك إلى أن قالوا : إنه ميت لا يعقل ولا يفهم ؛ وقد قال تعالى : « إنك لا تُسمع الموتى ولا تُسمع الصمَّ الدعاء » [٣] فى هذا المعنى ، وقد قال الشاعر :

---

(١) لو كانت هذه الجملة على هذا الترتيب لكان المعنى أوضح : لأن المراد لو كان التحقيق لم يكن لذلك تعلق بما تقدم لأن الأصم والأبكم قد يكون عاقلا .

(٢) المتشابه ص ١١٥

(٣) النمل آية : ٨٠

لقد أسمعتَ لو ناديت حيًّا ولكن لا حياةَ لمن تُنادى

وربما شبهوه بالحمار والبهيمة لذهابه عن فهم ما أورد عليه ، وكل ذلك يبين صحة ما قلناه »[1].

ويقول فى التنزيه فى نفس الآية أيضاً بعد أن يقرر أن فى الآية تشبيهاً ومتصلا أيضاً بالنص السابق : « وعلى هذا الوجه يقال . « حبُك الشىء يعمى ويصم » والمراد يصيره إلى رتبة الأعمى والأصم فى أنه لا ينتفع ويتعدى وجه الصواب[2] .

فنحن نرى أن القاضى بعد أن أوقفنا على حقيقة التشبيه ، وخرج الآية على مقتضاه وبين أن ذلك التشبيه كثير فى اللغة نراه يدخل الآية الكريمة : « إنك لا تسمع الموتى ، ولا تسمع الصم الدعاء » فى كتابه « المتشابه » ويعده فى معنى التشبيه ، والحديث الشريف « حبك الشىء يعمى ويصم » فى كتابه « التنزيه » ويعده أيضا من التشبيه » وهو بهذا يخلط بين صور التشبيه — المحذوف الأداة والوجه — والاستعارة ، ويسوى بينهما فى المعنى . لأن الآية الكريمة والحديث الشريف كليهما من الاستعارة . .

وليس هذا هو النص الأوحد الذى يخلط فيه بين التشبيه — المحذوف الأداة والوجه — والاستعارة ويسوى بينهما فى المعنى ، بل يقول فى آية أخرى :

ومتى قيل ما المراد بقوله : « النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم »[3] كيف يصح فى أزواجه أنْ يكنّ أمهاتهم ؟

وجوابنا : أنه أولى بهم فيما يقتضى الانقياد فى الشرع ، وأولى بهم

---

(١) المتشابه ص ٥٩ (٢) التنزيه ص ١٦

(٣) الأحزاب آية : ٦

فيما يتصل بالإشفاق ، أو المراد : أنه أولى بهم من بعضهم لبعض كقوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم »[١] .

وأما أن أزواجه — ﷺ — أمهات المؤمنين فالمراد تأكيد تحريمهن على المؤمنين ، وتبرئة رسول الله عن أن يخلفه فى أزواجه غيره ، ولذلك روى عن عائشة فى امرأة قالت : « إنك أمى ، أنها أنكرت ذلك وقالت : إنما أنا أم رجالكم ، لأن التزويج فى الرجال يصح ، فأكد ذلك التحريم بأن شبههن بالأمهات » .

وبعد أن يقرر هذا التشبيه ويبين سر بلاغته وأن المراد تأكيد تحريمهن ، يعود فيؤكد فى نفس الآية أن مثل هذا التشبيه يكون على وجه التحقيق والتأكيد فيقول :

« وربما حذف فى التشبيه اللفظ ليكون على وجه التحقيق كما يقال للرجل البليد : هو حمار ، ولمن يصغى ولا يفهم : إنه ميت ، قال تعالى : « إنك لا تسمع الموتى »[٢] .

فالقاضى لم يسم هذا التشبيه بليغا كما عرف فيما بعد . وإنما جعله تشبيها يكون على وجه التحقيق . والمآل فى المعنى إلى الوحدة فى الاتجاه وهو المبالغة فى الصفة .

وأمثلته تلك منها ما يحمل على التشبيه البليغ كالأول والثانى «هو حمار ، إنه ميت » ، ومنها ما يحمل على الاستعارة كالآية الشريفة « إنك لا تسمع الموتى » .

ولنا وقفة عند كلمة (اللفظ) فى قوله : «وربما حذف فى التشبيه اللفظ» ما المقصود من هذا « اللفظ » ؟ أهو أداة التشبيه ؟ أم هو المشبه ؟

---

(١) النور آية : ٦١

(٢) التنزيه ص ٢٣٣

فإن أريد منه المشبه كانت الأمثلة منها ما يحمل على التشبيه البليغ « كالمثالين » ومنها ما يحمل على الاستعارة « كالآية » وإن أريد منه أداة التشبية كانت الأمثلة أيضا محتملة كذلك للتشبيه والاستعارة .

ومن اتجاهه السابق وتسويته بينهما نرجح أنه يقصد أن المراد « باللفظ » أداة التشبيه ويكون التشبيه الذى على وجه التحقيق عنده مثل الاستعارة تماما لا سيا أننا سنذكر بعد سطور أنه أدخل صوراً من هذا التشبيه وجعله من قبيل المجاز .

والشيء المهم هو أننا نرى أن القاضى جعل التشبيه المحذوف منه هذا اللفظ ( الأداة ) فى مرتبة أعلى فى البلاغة ، وفى منزلة أسمى فى الفصاحة من غيره مما ذكر فيه هذا اللفظ ، وأن الطرفين فيه أقرب ما يكون إلى الشيء الواحد ، وأن هذا يكاد يكون ذاك على وجه التحقيق ، وهذا هو سر البلاغة فيه والتأكيد الحاصل منه .

وهذا ما أسفرت عنه الدراسات البلاغية المتأخرة فقد قالوا : « إن : التشبيه البليغ أعلى مراتب التشبيه لأنه يفيد معنى الاتحاد فى الطرفين »[١] ، وأن الاستعارة أبلغ من التشبيه لأنها قائمة على تناسى التشبيه وادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به وداخل فى جنسه .

( ه ) ومن صور التشبيه الذى يعلن فيها مجازيته :

ونأتى إلى الصورة الأخيرة التى كشفت عن حقيقة هذا التشبيه عنده ، وعن رأيه فيه ، وبعد إن كانت صورته مختلطة وغير واضحة تمام الوضوح فقد كشف فى تلك الصور عن قناعه ، وأعلن صراحة أن هذا التشبيه من باب المجاز . يقول :

---

(١) المنهاج الواضح ص ٣٣٤

« وربما قيل فى قوله تعالى : « وإنّ الدار الآخرة لهى الحيوانُ »[١] كيف يصح ذلك فى وصف الدار التى هى جماد ؟

وجوابنا : أنه تعالى بين بهذا المجاز ما لا يفهم بالحقيقة ، إذ المراد أن هذه الدار من حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع ، ومن حقها أن يدوم نعيمها بلا بؤس وأن يتصل بلا مشقة »[٢] .

فقد شبه الآخرة فى نعيمها المتصل وغير المشوب ببؤس أو كدر بالحياة التى يدوم نعيمها ولا ينقطع وقد جعله من المجاز ، وإن كانت النفس هنا تنزع منزعا آخر فى توجيه هذا المجاز وهو أن يكون من صور المجاز المرسل لعلاقة الحالية ، إذ أن هذا النعيم حال فى الجنة . وهذا احتمال وإن كان لا يسقط الاحتمال الأول .

ويقول أيضاً : « وربما قيل مامعنى قوله تعالى : «فأكله الذئبُ» ومامعنى « وجاءُوا على قميصه بِدَمٍ كَذِبٍ »[٣] فكيف يصح منهم الكذب ووصف الدم بالكذب ؟

وبعد أن أجاب عن الشطر الأول من السؤال قال : « فأما قوله « بدم كذب» فمن أحسن ما يوجد فى مجاز الكلام ، فإنهم صوروه بخلاف صورته فصار كالكذب . ويحتمل أن يكون المراد بدم واقع من كاذب . . »[٤] .

فقد جعل القاضى الوجه الأول فى الآية على أنه تشبيه ، فقد شبه الدم لما صور بخلاف صورته الحقيقية بالكذب . . .وجعل هذا التشبيه من المجاز ، بل ومن أحسن ضروبه .

ويقول : « وربما قيل فى قوله تعالى : « ثم أنشأناهُ خَلقاً آخر »[٥]

---

(١) العنكبوت آية : ٦٤ .
(٢) التنزيه ص ٣١٧
(٣) يوسف آية : ١٨
(٤) التنزيه ص ١٩٠ .
(٥) المؤمنون آية : ١٤ .

قيل له : إذا تمكن من إزالته بفعل الإيمان فلا يعد ذلك منعاً ، كما أن من أغلق الباب عليه لا يوصف بالمنع إذا أمكنه فتحه والتصرف بالخروج، وكما لا يوصف الختم على الكتاب بأنه ما نع من قراءته لأنه يمكن أن يفك فيقرأ فكذلك ماقلنا . ولو أن أحدنا كتب على جبين الإنسان بأنه لا يؤمن ، وكان المعلوم ذلك من حاله لم يصح كونه مانعا من الإيمان ، لأن حال القدرة عليه لا تتغير بذلك ، فكذلك القول في العلامة التي ذكرناها ، وقد صح أنه كتب في اللوح المحفوظ جميع ما يكون من العباد، ولا يوجب ذلك — وإن كان دلالة للملائكة — على أنهم ممنوعون من الفعل أو محمولون على ما اختاروه ؛ فكذلك ما قلناه .

ثم يقال للقوم : لو كان الختم منعاً لما جاز أن يذم تعالى الكفار الذين وصف بأنهم ختم على قلوبهم ، ولما جاز أن يقول : «ولهم عذاب عظيم»[1] لأنه إن كان تعالى منعهم عن الخروج من الكفر ، وأوجد فيهم ذلك حتى لا يصح منهم الانفكاك ، فكيف يحسن أن يعذبهم؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم .

وبعد،فلو احتمل الختم أن يكون مفيداً للمنع لوجب صرفه إلى ماقلناه، من حيث ثبت بالعقل أنه تعالى لا يجوز أن يأمر بالإيمان ويرغب فيه ويعد عليه ويزجر عن خلافه ، ويمنع مع ذلك منه ، ولا يجوز ذلك عليه وهو يقول : « فما لهم لا يؤمنون »[2] ، وما منعَ الناسَ أنْ يُؤمنوا[3] وكل ذلك يوجب صحة ما قلناه »[4] .

وإلى هنا تبين لنا أن القاضي يرى أن الختم إما أن يراد به الحقيقة واللغة[5] تساعده على ذلك . والشواهد ناطقة به ، وإما أن يراد به المجاز

---

(١) البقرة آية . ٧ . (٢) الانشقاق : ٢٠

(٣) الإسراء : ٩٤ ، الكهف : ٥٥ (٤) المتشابه ص ٥٤

(٥) في الأساس : وضع الخاتم على الطعام . ومن المجاز ختم القرآن ، وختم الله على سمعه وقلبه ( مادة ختم ).

وأيضاً اللغـــة تساعده ولا تتعـارض معه .

وأما الغشاوة فى الآية فيقول عنها : « أراد بذكر الغشاوة أنهم لا ينتفعون بما يبصرون ويسمعون فلإخراجهم أنفسهم من الانتفاع بذلك بترك الفكر فيه والاستدلال به صاروا بمنزلة من بينه و بين ما يراه ويسمعه حائل [١] .

ولقد كان صريحاً فى الكلام وواضحاً أكثر فى كتابه الآخر « تنزيه القرآن عن المطاعن » حيث قال فى نفس الآية : « ختم اللهُ على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوةٌ » أنه تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذى على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا ، كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه ، فإذا لم يقبل صح أن نقول له : إنه حمار ، قد طبع الله على قلبه ، وربما تقول : إنه ميت ، وقد قال تعالى للرسول : « إنك لا تسمع الموتى[٢] ، وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر :

لقد أسمعتَ لو ناديتَ حيّاً ولكنْ لا حياة لمن تنادى

ويبين ذلك أنه تعالى ذمهم ولو كان تعالى هو المانع لما ذمهم ... »[٣].

وكان التصريح بالتشبيه واضحاً فيما نقل الرازى عن القاضى عبد الجبار[٤] كما سيأتى فى « أثر القاضى فى الرازى » .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « أولئك الذين طبعَ اللهُ على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون »[٥] . المراد به تشبيه حالهم بحال

(١) المتشابه ص ٥٤
(٢) النمل : ٨٠
(٣) التنزيه ص ١٤
(٤) تفسير الرازى ج ١ ص ٢٧٠ — ٢٧٣
(٥) النحل آية : ١٠٨ .

من هذا صفته ، ولولا ذلك لم يكن ليذمهم ، ولذلك قال بعده : وأولئك هم الغافلون (١) .

٣ — وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يمنع من الإيمان كما يعاقب على الذنوب فقال : « أوَلم يَهدِ للذين يرثون الأرضَ من بعد أهلها أنْ لوْ نشاءُ أصبناهم بذنوبهم ونطبعُ على قلوبهم فهم لا يسمعون » إلى قوله « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » (٢) .

والجواب عن ذلك : أنا بينا أن الطبع فى اللغة هو الختم والعلامة وليس يمنع من الإيمان ، وبينا أنه تعالى يفعل ذلك بقلوب الكافرين فى الحقيقة كما يكتب الإيمان فى قلوب المؤمنين ، وذلك أنا قد بينا أن ذلك إنما يفعله لما فيه من اللطف والمصلحة ، وبينا أنه لو كان منعا لوجب حمله على التشبيه كما حملنا قوله تعالى : « صم ، بكم ، عمى » على هذا الوجه . وفى الآية ما يدل على هذا ، لأنه قال تعالى : « فهمْ لا يسمعونَ » ولو كان يمنع فى الحقيقة لما منع عن السماع وإنما كان يمنع من الفهم والتمييز ، فلا يكون لذلك معنى على قولهم . ومتى حمل على التشبيه حسن موقعه ، لأنه كأنه قال : إن من وسم قلبه لا يفلح لسوء اختياره وكفره المتقدم وهو بمنزلة من لا يسمع الأدلة ولا يفهمها ولا يعرفها » (٣) .

٤ — ويقول أيضاً فى مثل ذلك : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه منع من تخلف عن الجهاد وطبع على قلبه ، فقال : رَضُوا بأنْ يكونوا مع الخوالف وطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٤) .

والجواب عن ذلك قد تقدم من قبل من حيث بينا أن الطبع سمة وعلامة يعرف بها حال المطبوع عليه ، لما فيه من الصلاح واللطف ، وبينا

(١) التنزيه ص ٢٢٢
(٢) الأعراف آية : ١٠٠ ، ١٠١ .
(٣) المتشابه ص ٢٨٩
(٤) التوبة آية : ٨٧

أن ذلك لا يمنع فى الحقيقة ودللنا عليه بوجوه.

وقد يراد بذلك : أنهم لشدة تمسكهم بالنفاق صار ذلك بمنزلة أن يفعل فى قلوبهم الطبع ، وهذا كقوله : « بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون[1] ». فجعله « رينا » لأنه يصير كالصدأ الذى يلحق القلب ويتركب فيصير فى حكم المانع ، ولذا ترى المستمر على المعاصى المجترىء على الله فى ارتكابها يصعب عليه العدول عن هذه الطريقة بخلاف صعوبته على المقدم عليها خائفاً وجلا[2] .

وقد أدخل الرين فى قوله تعالى : « بل ران على قلوبهم » فى المجاز . حيث شبه تعلقهم بالمعاصى واجترائهم عليها وتمسكهم بها بالرين والصدأ الذى يلحق القلب ويتركب فيصير كالمانع .

٥ — ويقول فى قوله تعالى : « أفرأيتَ من اتخذ إلههُ هواهُ وأضله اللهُ على علم وختم على سمعه وقلبه وجَعَلَ على بصره غشاوةً فمن يهديه من بعد الله »؟[3] .

« فانه لا يدل على ما يقوله القوم ، وذلك أنا قد بينا أن الختم هو السمة والعلامة ، فلا يمتنع أن يكون تعالى قد فعل ذلك بالكافر ، وقد بينا أن وجود الكافر صحيح السمع والبصر والقلب يمنع من أن يحمل الكلام إلا على طريقة التشبيه لحالهم من حيث أعرضوا عما كلفوا ، ورأوا ، وسمعوا ، وإنما شبهوه بمن هذا حاله فى الحقيقة »[4] .

* * *

فقد مشى القاضى فى كل تلك الآيات السابقة على أن الطبع والختم إما أن يكون حقيقة كما بين ، ويصح أن يكون ذلك مجازاً ، واللغة شاهدة

(١) المطففين آية : ١٤ .
(٢) المتشابه ص ٣٤٢ .
(٣) الجاثية آية : ٢٣
(٤) المتشابه ص ٦١١

على كلا الاحتمالين والعرف العربى يقر كلا الاتجاهين ، والمجاز على ما عرف بالاستعارة عند المتأخرين على ما بينا فى أول آية .

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها ألفاظ « الصم ، والعمى ، والبكم » وما يشبهها يقول القاضى :

١ — « ثم ذكر ما يدل على أنه قد منع الكفار من الإيمان فقال : « إن شر الدّواب عند الله الصمّ البكمُ الذين لا يعقِلون ، ولوْ علم اللهُ فيهم خيراً لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولّوْا وهم مُعرِضون » [١] .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن الكلام لو كان على ظاهره لوجب أن يكون شر الدواب المجانين والبهائم ، لأنهم يختصون بهذه الصفة خصوصاً إذا كانوا صما وبكما ، وهذا مما لا يقوله أحد .

وبينا من قبل أنه تعالى يصف الكفار بذلك تشبيهاً بمن هذا حاله من حيث حل محله فى أنه لا ينتفع بما يسمع ويبصر فيتفكر فيه ، ويعقل ، وإن كان أهل اللغة إذا ذكروا البيان وأوضحوا الحجة فعدل المخاطب عن معرفته قالوا فيه : إنه بهيمة ، وهو حمار مطبوع على قلبه ، لا يعقل ولا يبصر رشده ، حتى إنهم يقولون فيه إذا تجاوزوا هذا الوصف هو ميت جماد ، وقد قال أبو الهذيل — رحمه الله — إنهم لشدة تمسكهم بالكفر صاروا كأنهم منعوا أنفسهم من الانتفاع بما يسمعون ويبصرون ويعقلون ، فقيل فيهم ذلك ، كما قيل فى المثل : حبك الشىء يعمى ويصم ، من حيث يصرف عن طريق الرشاد » [٢] .

فالقاضى يرى أن الكلام على حقيقته لا يعقل ، فلا بد من التأويل ،

---

(١) الأنفال آية : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) المتشابه ص ٣٢٠

واعتمد فى تأويله على طريقة العرب وأهل اللغة ، فقد شبه الكفار فى شدة تمسكهم بالكفر وعدم انتفاعهم بما يسمعون ويبصرون ويعقلون بالصم والبكم ، ثم حذف المشبه وحل محله المشبه به على طريق الاستعارة ، كتفسير المتأخرين لها . وقد كان القاضى صريحاً فى الحكم بأن كلمة « الصم والبكم » حلت محل المشبه — وهم الكفار — حيث أنهم لم ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون .

٢ — وقال : « قالوا : ذكر ما يدل على أنه منع الكفار من القبول من الرسول عليه السلام ، وجعلهم بحيث لا يعقلون ولا يسمعون ولا يبصرون وهذا يحقق ما نقوله ، فقال تعالى : « ومنهم من يستمعون إليك أفأنتَ تُسمعُ الصم ولوْ كانوا لا يعقلون ، ومنهم من ينظر إليك أفأنتَ تهدى العُمىَ ولوْ كانوا لا يُبصرون [1] » ؟ .

والجواب عن ذلك أن ظاهره لا يقتضى إلا أنه — صلى الله عليه وسلم — لا يسمع الصم ، ولا يهدى العمى ، وليس فيه بيان حال الكفار وأنهم فى الحقيقة يسمعون ولا يعقلون ، وظاهر الكلام ينبىء عن الاستفهام ، وإن كان المراد منه التقرير ، هكذا قال : وإن كان الاستفهام المراد منه النفى .

والمراد بالآية أن قوماً من الكفار كانوا يستمعون إليه — صلى الله عليه وسلم — فيما يتلوه قصداً منهم إلى التكذيب والأذى دون التفكير والتقبل ، فبين تعالى أنهم بمنزلة الصم الذين لا يعقلون من حيث اشتد تمسكهم بالتكذيب وعدلوا عن طريقة التبين ، كما يقول أحدنا لمن بين له فلم يتبين راجعاً إلى نفسه باللائمة : أفيمكننى أن أسمع الصم ، وأبين للجماد ، وأعرف البهيمة ؟ وكذلك : « أفأنتَ تهدى العُمىَ » لأنهم كانوا يشاهدون المعجزات ، كما

(١) يونس آية : ٤٢ ، ٤٣ .

يسمعون القرآن ، ويقصدون الطعن دون تبين الحق ، فبين أنهم كالعمى في أنهم لا يعرفون(١) .

فشبه حالهم وهم يسمعون دون تفكير وتقبل بالصم ، وكذلك حالهم وهم يشاهدون المعجزات دون تدبر بالعمى ، ثم استعير المشبه به للمشبه .

٣ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن الكفار لم يعطوا قوة ما كلفوا ولا وجد فيهم الاستطاعة له ، فقال : « أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض ، وما كان لهم من دون الله من أولياء يُضاعفُ لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السَّمع ، وما كانوا يُبصرون »(٢) .

ومما قال في الجواب : وبعد ، فإنهم قد ذموا بأن وصفوا بأنهم لا يستطيعون السمع ، ولو أريد به نفي الاستطاعة لم يستحقوا الذم بذلك لأن أحدنا لا يذم على أن لم تخلق فيه القدرة والحياة ، وإنما يذم على أفعاله ، فإذا يجب أن يكون المراد بالآية : أنهم كانوا يستثقلون الاستماع إلى ما يرد عليهم من الحجج والأدلة ، ويقل اكتراثهم وقبولهم له ، وهذا ظاهر في الشاهد ، لأن المعرض عن سماع كلامنا المستثقل له قد يقال فيه : إنك لا تستطيع أن تسمع الحق . ولا أن تقبله ، ومتى حمل على هذا صح جعله ذماً لهم ، على ما بيناه .

وقوله تعالى : « وما كانوا يبصرون » مع علمنا من حالهم بأنهم كانوا يرون ، يدل على ما قلناه . لأن المراد بذلك : أنهم في حكم من لا يبصر من حيث لم ينتفع بما يرى ويسمع ، على ما بيناه في شواهده من قبل »(٣) .

فقد شبه حالهم في استثقالهم الاستماع إلى ما يرد عليهم من الحجج ، وقلة اكتراثهم بها وقبولهم لها ، بعدم استطاعة السمع ، وكذلك حالهم وهم

---

(١) المتشابه ص ٣٦٣ .

(٢) هود آية : ٢٠

(٣) المتشابه ص ٣٧٧

لا ينتفعون بما يرى بعدم البصر، ثم حذف المشبه واستعير المشبه به للمشبه.

٤ - وقد ذكر القاضي نفس هذا التوجيه في آية الكهف حيث يقول: «قالوا: ثم ذكر ما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل وأن من لا يفعل لا يكون مستطيعاً له فقال: «وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرْضاً، الذين كانت أعينُهم في غِطاءٍ عن ذِكري وكانوا لا يستطيعون سمعاً[1]».

ومما قال في الجواب: ويجب أن يحمل الكلام على أنهم كانوا يستثقلون ما يسمعون والتفكر فيه، فيعرضون عنهم وعن التدبر له، فوصفوا بذلك على ما يقال في الشاهد فيمن يستثقل المسموع: إني لا أستطيع أن أسمع هذا الكلام، ومقصده ليس إلا ما ذكرنا.

وقوله: «الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري» لا يمكن حمله على ظاهره، لأنه يوجب إثبات غطاء لأعينهم والمعلوم خلافه، فإذن يجب أن يحمل على التشبيه من حيث لم ينتفعوا بما رأوا، على ما بيناه في الختم والطبع[2].

٥ - وقال: «وربما قيل في قوله تعالى: «قل إنما أنذركم بالوَحيِ ولا يَسمعُ الصمُّ الدعاءَ إذا ما يُنذرون»، كيف يصح أن يصفهم بالصم، ثم يذمهم بقوله: «ولئنْ مسَّتهم نفحة من عذاب ربك ليقولنّ ياويلنا»؟[3].

وجوابنا: أن ذلك جرى منه تعالى على مذهب العرب في وصفهم بما هو مبالغة في الإعراض عن سماع الآيات، لأن من اشتد إعراضه يوصف بأنه أصم لا يسمع. كما قال تعالى: «إنك لا تسمع الموتى ولا تَسمعُ الصمَّ الدعاء[4]» وكما قال عز وجل في وصف الكفار: «صمٌّ بكم عميٌ»، وكما يقال: «حبك للشيء يعمي ويصم[5]».

---

(١) الكهف آية: ١٠٠، ١٠١ (٢) المتشابه ص ٤٧٨

(٣) الأنبياء آية: ٤٥، ٤٦ (٤) النمل ٨٠ (٥) التنزيه ص ٢٦٣

فقد شبه حالهم فى أعراضهم وانصرافهم عن الدعـــوة بالصم ، على مذهب العرب فى وصفهم بذلك مبالغة فى الإعراض عن السماع ، وقد قاس الآية الكريمة « صم بكم عمى » على ما سبقها . وهذا يؤكد ما قلنا سابقاً بأنه يعد صور التشبيه البليغ عنده من المجاز ، وجعله صنو صور الاستعارة .

٦ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضلُّ سبيلا »[١] كيف يصح ذلك مع علمنا بخلافه ؟

وجوابنا : أن المراد من ذهل عن تمييز الخير والشر فى الدنيا فهو بأن يذهل عن ذلك فى الآخرة أولى ، وليس المراد إثبات العمى فى الحقيقة بل هو ترغيب فى التمسك فى الطاعة[٢] .

فقد شبه من ذهل عن تمييز الخير من الشر فى الدنيا بالعمى ، ثم حذف المشبه واستعار المشبه به للمشبه .

٧ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فإنَّ له معيشةً ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى »[٣] كيف يصح هذا الوصف وقد ثبت أنهم فى الآخرة يبصرون كما قال تعالى : « ورأى المجرمون النار »[٤] ؟

وجوابنا : أنه تعالى يحشرهم عميا ثم يبصرون لأن أحوال الآخرة مختلفة ، وقد قيل : « مشبهاً بالأعمى لما ينزل بهم من الحيرة »[٥] .

فقد أجاز فى الكلام الحقيقة أولا ، ثم أجاز فيه ثانياً المجاز بأن يشبه الكافر حين تصيبه الحيرة يوم القيامة بالأعمى ، ثم استعير المشبه به للمشبه .

٨ — وقال : « وقوله تعالى : « أفأنتَ تُسمع الصمَّ أو تهدى العُمىَ »[٦]

---

(١) الإسراء آية : ٧٢
(٢) التنزيه ص ٢٣١
(٣) طه آية : ١٢٤
(٤) الكهف آية : ٥٣
(٥) التنزيه ص ٢٠٨
(٦) الزخرف آية : ٤٠

قد بينا أن المراد به التمثيل والتشبيه لحالهم بحال الاعمى والأصم وشرحناه[1].

ويلاحظ فى هذه الآية أن القاضى جعل التمثيل والتشبيه بمعنى واحد وأطلقه على صورة الاستعارة.

٩ — وقد كرر ذلك فى عدة آيات، منها: «وأما قوله: أولئك الذين لعنهمُ الله فأصمَّهم وأعمىَ أبصارَهم، أفلا يتدبرون القرآن»[2] فقد بينا أنه لا يمكن للقوم حمله على ظاهره لأن من لعنه الله لا يجب أن يختص بالعمى والصم، بل أكثرهم بخلاف هذه الصفة.

فالمراد بذلك ما قدمنا من تشبيه حالهم بحال الأعمى الأصم من حيث لم ينتفعوا بما سمعوا ولم يتدبروا، فشبه حالهم بما ذكرناه، كما يقال لمن لا يفهم بعد أن تبين له وتكرر القول مرة بعد أخرى. إنه حمار وأعمى وقد طبع على قلبه على طريق التشبيه والتمثيل»[3].

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها ألفاظ: الأكنة، والحجاب، وما يشبه ذلك، يقول فيها القاضى:

١ — «قالوا: ثم ذكر تعالى مايدل على أنه قد منع الكافرين من الإيمان بمنع فعله فى قلبه وسمعه، فقال: «ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكِنة أنْ يفقهوه وفى آذانهم وَقراً، وإن يَروْا كلَّ آية لايؤمنوا بها»[4].

والجواب عن ذلك: أن المعلوم من حال الكفار فى زمن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — أنهم لم يكونوا بهذه الصفة، وكيف يجوز ذلك وقد ثبت أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — كان يدعوهم وينذرهم ويحذرهم ويبعثهم على تدبر القرآن، ويتوعدهم على الإعراض عنه، ولا يجوز أن يكون هذا حالهم،

(١) المتشابه ص ٦٠٩.
(٢) محمد آية: ٢٣، ٢٤
(٣) المتشابه ص ٦١٧
(٤) الأنعام آية: ٢٥.

وقد منعوا من أن يفقهوه ، وصرفوا عن أن يسمعوه ، لأن ذلك يتناقض.

وبعد فان ظاهر الكلام يقتضى أنهم يستمعون إليه وأنهم مع ذلك بالصفة التى ذكروها من أنهم ممنوعون ، وهذا متناف إذا حمل على ظاهره.

والمراد بذلك : أن قوما من الكفار كانوا يرصدون الرسول عليه السلام ليقفوا على مكانه ، ويستدلوا بقراءته القرآن على موضعه فيؤذونه بالقول والفعل ، وهو الذى أراده بقوله تعالى : « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لايؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً [١] ».

فكان تعالى يحدث فيهم شواغل كالنوم وغيره فيذهبون عما يريدون ويفوتهم مايحاولون، فوصف تعالى ذلك بأنه كن فى قلوبهم، ووقر فى آذانهم على جهة التشبيه ، ولو كانوا فى الحقيقة لايفهمون ولا يميزون القرآن من غيره ولا الرسول من سواه لم يكن لهذا القول معنى ، ولزال عن الرسول عليه السلام أذاهم على كل حال . ولو كان تعالى صيرهم بهذه الصفة لم يكن لجعله بينهم وبينه حجابا مستورا معنى ، لأن حصول ذلك كعدمه فى أنهم كانوا يسمعون ولا يميزون .

ويحتمل أن يكون المراد :أنهم بمنزلة الممنوع لإعراضهم عن سماع ذلك وتدبره ، وكما يقال لمن بين له فلم يتبين : إنه حمار بهيمة على جهة المبالغة. فكذلك ماقلناه ، ولولاماذكرناه لم يكن لقوله : « وإن يروا كل آية لايؤمنوا بها » معنى ، لأن من لايمكنه أن يسمع ويفقه لايجوز أن يوصف بذلك ، وكان لا يصح أن يصفهم بأنهم كذبوا بآياته وغفلوا عنها ، وكل ذلك يبين صحة ماقلناه [٢] » .

وعلى كلا الوجهين الذين قدرهما تكون الكلمات . « أكنة ، وقرا ».

---

(١) سورة الإسراء آية : ٤٥ (٢) المتشابه ص ٢٤٠ .

حجابا » استعارة وقد ذكر التشبيه الذى تعتمد عليه الاستعارة ، وأضمر المشبه واستعير المشبه به للمشبه .

وفى كتابه « التنزيه » يقول فى هذه الآية مجيبا على نفس الاعتراض : « وجوابنا أن ذلك تمثيل لاتحقيق من حيث لم يسمعوا منه ماأمروا فصاروا بمنزلة من فى آذانه وقر ولم ينتفعوا بما فهموا فصاروا كمن فى قلبه كن[1] » .

ونلاحظ هنا أنه جعل التمثيل مقابلا للتحقيق ، والمقابل للتحقيق هو المجاز ، وقد سبق أنه سوى بين التمثيل والتشبيه وأطلقه على صورة الاستعارة ، وقد قال فى آيات سابقة إن الكلام يبنى على التشبيه ، ولعلنا بذلك نستنتج أن « التشبيه والتمثيل » يرادف عنده كلمة « المجاز » .

٢ — وتعرض القاضى لآيات من هذا النوع وكان يحيل على هذه الآية فمثلا قال : « وجعلنا على قُلوبهم أكنَّةً أنْ يفقهوه وفى آذانهم وقراً »[2] فالمراد التشبيه ، وقد بينا ذلك فى سورة الأنعام[3] .

وأما قوله : إنَّا جعلنا على قلوبهم أكنَّةً أنْ يفقهوه وفى آذانهم وقراً ، [4] فقد تقدم القول فى نظائره فلا وجه لإعادته[5] ، وقال : « والَّذين لايؤمنون فى آذانهم وقرٌ وهو عليهم عمىً » ،[6] قد تقدم القول فيه[7] » .

٣ — وقال أيضا : فأما قوله تعالى : « وقالُوا قُلوبُنا فى أكنَّة مما تدعُونا إليه وفى آذانِنا وَقرٌ ومِنْ بينِنا وبينك حِجابٌ »[8] فقد بينا أن المراد به التمثيل والتشبيه ولوكان المراد به التحقيق لكان عذر لهم

(١) التنزيه ص ١٢٨
(٢) الاسراء آية : ٤٦
(٣) المتشابه ص ٤٦٦
(٤) الكهف آية : ٥٧
(٥) المتشابه ص ٤٧٧
(٦) فصلت آية : ٤٤
(٧) المتشابه ص ٦٠٣
(٨) فصلت آية : ٥

فى الإعراض وترك ما كلفو ، ولما هددهم تعالى بقوله : « فاعمل إننا عاملون[1] » .

وهنا أيضا يذكر التمثيل والتشبيه مقابلا للحقيقة . وهذا يؤكد ماقلناه سابقا من أن « التشبيه والتمثيل » ترادف عنده كلمة « المجاز » .

٤ — وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى قد يمنع المكلف عن الطاعة ، فقال : « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لايؤمنون بالآخرة حجابا مستورا »[2] .

والجواب عن ذلك : أن هذه الآية يدل ظاهرها على أنه ليس بقول لأحد ، لأنه لايجوز عند الجميع أن يمنع تعالى من سماع الأدلة مع التكليف ، فلو كان تعالى يمنع كل من لايؤمن من سماع قراءته — ﷺ — لما جاز أن يكلفهم عند جماعة الأمة .

وبعد . فقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك لأنه — ﷺ — كان يقرأ القرآن على الكفار ، ويتحداهم به ، ولا يجوز أن يريد تعالى بذلك ما يعلم خلافه ، لأنه منزه عن الكذب .

وقد علمنا أيضا أنه لم يكن فى الكفار من إذا أراد سماع قرآنه جعل الله بينه وبينهم حجابا حاجزا ، فيجب أن يكون المراد بالآية غير ظاهرها ، وهو أنه — ﷺ — كان يتأذى ببعض الكفار بالقول والفعل إذا هو قرأ القرآن ، فشغلهم الله عنه بضرب من الشغل من مرض أو غيره ، وهو المراد بالحجاب . وهذا إنما يفعله بعد قيام الحجة وسماعهم القرآن مرة بعد مرة ، لأنه إذا علم تعالى فيمن هذا حاله أنه لا مصلحة له فى سماع قراءته من بعد ، وأن فيه تأذى الرسول عليه السلام جاز أن يمنعهم منه[3] » .

---

(١) المتشابه ص ٦٠٢

(٢) سورة الإسراء آية : ٤٥ .

(٣) المتشابه ص ٤٦٥ .

فالقاضى شبه ما شغلهم الله به من ضروب الشغل من نوم ومرض وغير ذلك بالحجاب، ثم استعار المشبه به للمشبه، وهو وإن لم يذكر الاستعارة ولا التشبيه المبنى عليها، لكن توجيه الآية يدل عليها.

* * *

وأما آيات الاستعارة التى فيها كلمة «النور والظلمة» فيقول فيها القاضى:

١ — «ثم ذكر مايدل على أنه الذى خلق الإيمان فى المؤمن فقال: «اللهُ وليُّ الذين آمنوا يُخرجهم من الظلمات إلى النور» [1] فإذا كان تعالى هو المخرج لهم من الكفر إلى الإيمان فذلك فعله.

ومما قال فى الجواب عن ذلك: ... ظاهره يقتضى أنه يخرجه تعالى من ظلمة إلى نور، واستعمالها فى الإيمان والكفر مجاز. ولا فرق بين من حمله على الكفر والإيمان ومن حمله على الجنة والنار. فقال: «إن الذين آمنوا يخرجهم تعالى عن طريق النار الذى هو ظلمات إلى طريق الجنة الذى هو نور [2]».

فقد شبه القاضى الإيمان بالنور والكفر بالظلمة، ويجوز أن يشبه طريق الجنة بالنور وطريق النار بالظلمة، وكلاهما عن طريق المجاز بالاستعارة.

٢ — وقال: «ثم ذكر تعالى فيها مايدل على أنه يخص بالهدى من آمن به واتبع رضوانه فقال: «قدْ جاءكم مِنَ الله نورٌ وكتابٌ مُبين، يهْدِى به اللهُ من اتَّبعَ رِضْوانه سُبُلَ السلام ويُخرِجهم من الظُّلماتِ إلى النور بإذْنِه ويهْدِيهم إلى صراط مستقيم» [3].

---

(١) البقرة آية: ٥٧ (٢) المتشابه ص١٣٣

(٣) المائدة آية: ١٥، ١٦.

والأرض ومن فيهن" وإنْ من شيء إلا يُسبِّح بحمده»(١) كيف يصح ذلك في الجمادات ؟ .

وجوابنا : أن من تدبر ذلك عرف المراد ، فإنه تعالى قال من قبل : « سبحانه وتعالى عمّا يقولون عُلواً كبيراً ، يعنى اتخاذ قوم لآلهة سواه ، ثم اتبعه بذكر الدلائل على التوحيد فقال : « تسبح له السموات السبع » يعنى إنها تدل على توحيده وتنزيهه عن الأشياء ، فالمراد بتسبيح السموات والأرض ومن فيهن ما ذكرناه ، لا أن المراد به القول الذى يسمى تسبيحاً ، لان دلالة هذه الأمور على توحيد الله تعالى أوكد من دلالة القول ، فهذا معناه ، وكذلك قوله تعالى : « وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده» ويجب أن يحمل على ما ذكرناه ، لأنه لا شيء فى الدنيا إلا وله حظ فى الدلالة على توحيد الله ، وكذلك قال تعالى : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم» لأن ذلك إنما يعرفه من ينظر ويتدبر ومن هذا حاله قليل فى الناس »(٢) .

٥ — وقال فى آية الحديد الآتية : « قد بينا أن الجماد لا يفعل التسبيح فى الحقيقة . فالواجب إذا وصفت بأنها تسبح أن يحمل ذلك على أنها تدل على تنزيهه تعالى ، فمن حيث حلت محل من يظهر ذلك بقوله ، فهذا هو المراد بقوله « سبح لله ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم »(٣)

فالتسبيح إذا كان حاصلا من الجمادات فلا يكون تسبيحاً على الحقيقة ، وإنما يكون المراد تنزيه الله وتوحيده وذلك يكون على المجاز بالاستعارة وهذا ما يفهم من كلام القاضى ، وإن لم يصرح هو بالمجاز حتى ولا فى آية واحدة ، وإنما توجيهه للآيات يرشدنا إلى ذلك ويدل عليه ، حيث جعل

---

(١) الإسراء آية : ٤٤

(٢) التنزيه ص ص ٢٢٩

(٣) الحديد : ١ ، المتشابه : ٦٤٢ .

المراد من التسبيح هو الدلالة على التوحيد والتنزيه وأتى به مقابلا للحقيقة ، مما يدل على أن المراد « المجاز » وقد نص على أن « دلالة التنزيه » حلت حلت محل من يظهر ذلك بقوله وهو التسبيح .

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها كلمات « السوء ، والسيئات والحسنات »

يقول القاضى :

١ — « قالوا : ثم ذكر بعد مايدل على أنه يغير أحوال الناس من طاعته إلى معصيته ، ومن معصيته إلى طاعته ، وأنه قد يريد بهم السوء ، وأن مايريده لامرد له ولابد من وقوعه فقال : إنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بقومٍ حتّى يُغَيِّروا ما بأنفُسِهم وإذَا أرَادَ اللهُ بقومٍ سوءًا فلا مَرَدَّ له (١).

ومما قال فى الإجابة : قال : وقوله تعالى : « وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مراد له » ، لا ظاهر له فى أنه قد أراد ذلك لأن هذا اللفظ إنما ينبىء عن أنه إذا أراد لم يكن له مرد ، وهل أراده أم لا ؟ لا ظاهر له يدل عليه .

والمراد بذلك : أنه إذا أراد بقوم إنزال العقوبة — وسماه سوءا على جهة التوسع — لم يكن أحد أن يرده لأنه تعالى هو الغالب فلا يصح أن يمنع مايريد من إنزال العقوبة بالعصاة » (٢).

وقد صرح القاضى فى نفس الآية فى كتابه « التنزيه » بالمجاز مقابل كلمة « التوسع » فى كتابه « المتشابه » مما يدل على أنهما بمعنى واحد ، فقال : وجوابنا : أن المراد المحن والشدائد وتوصف بالسوء مجازا » (٣) .

فقد شبه القاضى المحن والشدائد بالسوء ثم حذف المشبه واستعير له المشبه به ، وقد كان فى « التنزيه » أصرح فى إطلاق المجاز على لفظ « السوء » .

---

(١) الرعد آية ١١ (٢) المتشابه ص ٤٠٥ (٣) التنزيه ص ٢٠٠

وإنما المراد بالآية : أنه إذا مسته المصائب يلحقه الجزع والقلق ويقل صبره على الشر ، ليبين ضعف الإنسان . . وقد بينا أن حقيقة الشر هو الضرر القبيح ، والله تعالى لايفعله لكنه لايمنع أن يستعمل فيما يفعله من المحن حيث شابهت الشر فى أنها مضرة [١] .

٦ — وقال : « ثم ذكر تعالى مايدل على أنه الفاعل لما يكتبه العبد ، فقال « ثم بدَّلْنا مكانَ السيئةِ الحسنةَ حتَّى عفوْا » [٢] فأضاف تبديل أحدهما بالآخر إليه ، وذلك لايصح إلا وهو الفاعل لهما .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أن ما وقع سيئة يجعلها تعالى حسنة ، وهذا مما لايصح القول به . . . وبعد ، فان الظاهر يقضى أنه تعالى قد بدل مكان كل السيئات الحسنات وهذا يوجب أن الكفار قد حصلوا على الحسنات وكذلك كل من أقدم على السيئة ، وليس ذلك بقول لأحد على وجه .

والمرد بذلك : أنه تعالى بدل مكان ما كانوا عليه من القحط والشدة وضروب المضار والمصائب الخصب والرخاء وضروب المنافع، على طريقة العرب فى تسمية ماظهر فيه — فى الحال — المنفعة بالحسنة وضد ذلك بالسيئة ، ولذلك قال تعالى بعده : « وقالوا قدْ مسَّ آباءنا الضرَّاءُ والسرَّاء » وذلك لايليق إلا بما ذكرنا » [٣] .

٧ — وقال : « وقوله تعالى : إنَّا لاندرى أشرٌ أُرِيدَ بمنْ فى الأرض أمْ أرادَ بهم ربُّهم رَشَدًا » [٤] ، لايدل على أنه تعالى يريد الشر والقبيح ، لأنه ليس فى ظاهره ذكر المريد من هو ؟ كما فى ظاهره أنه تعالى

(١) المتشابه ص ٦٥٥ (٢) الأعراف آية : ٩٥
(٣) المتشابه ص ٢٨٨ (٤) الجن آية : ١٠

أراد بهم الرشد فلا يجوز أن يتعلق بظاهره . وقد بينا من قبل أن الشدائد والمحن الواردة من قبله تعالى قد توصف بأنها شر على طريقة المجاز »(١)

* * *

فالقاضى فى الآيات السابقة جعل كلمات « السوء ، والسيئات ، والشر ، والحسنات » مراداً بها المجاز ، إلا أنه فى بعض الآيات يصرح به ، وفى بعضها الآخر لا يصرح به ، وإنما يكتفى بالتوجيه ، ومن هذا التوجيه يفهم المراد من المجاز ، فقد شبهت الشدة والقحط وضروب المصائب بالسوء ، أو السيئات ، أو الشر ، كما شبه الرخاء والخصب والسعة ، بالحسنة على طريقة العرب فى تسمية ما ظهر فيه — فى الحال — المنفعة بالحسنة ، وضد ذلك بالسيئة . والقاضى بتأويله ذلك ينزه الله سبحانه عن أن يسند إلى الله قبيح — وهو فعل السوء والشر .

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها كلمة « المرض » يقول فيها القاضى :

١ — « قالوا : وقد قال تعالى : « فى قلوبهم مرضٌ فزادهم اللهُ مرضاً »(٢) يعنى كفراً وشكا ، وذلك يدل على أنه عز وجل يفعل الشك والكفر فى قلوب الكافرين والمنافقين .

وإنما ظن القوم أن المنافقين فى قلوبهم الكفر وهو المرض ، فيجب أن يكون المراد بقوله : « فزادهم الله مرضاً » ما أريد بالأول ، فبنوا فاسداً على فاسد .

والمراد بذلك ما قاله أبو على من أن فى قلوبهم غما وقلقا بأحوال النبى ﷺ — وعظم نعم الله تعالى عليه فأراد بقوله : « فزادهم الله مرضاً » يعنى :

---

(١) المتشابه ص ٦٦٨

(٢) البقرة آية : ١٠

عليها وأزال تأثيرها وبين حالها ، وهذا كقوله تعالى : « وجَعلوا الملائكة الذين هُمْ عِبادُ الرحمنِ إناثاً »[1]، لما وصفوها بذلك ، وإن علم أنه يستحيل منهم خلق الملائكة وإنشاؤهم[2] » .

فقد شبهت صفة كلمة الكفار من حيث أبطلها وأزال تأثيرها بالسفل والانحطاط ، وكذلك جعل كلمة الله من حيث صدقها وقوة تأثيرها بالسمو والعلو ثم استعير المشبه به للمشبه .

٣ ــ وقال : وقالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يفعل الإيمان والتوحيد فى القلوب والألفة ويثبتهما . فقال يثبِّتُ اللهُ الذين آمنوا بالقوْلِ الثّابتِ فى الحياةِ الدنيا وفى الآخرة ، ويُضِلُّ اللهُ الظالمين[3] » .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه يثبت الذين آمنوا ، وليس فيه بيان الأمر الذى يثبته عليه ، وقوله تعالى : « بالقول الثابت » لا يدل ظاهره على أنه الأمر الذى يثبته عليه . يحتمل أن يراد به أنه يثبته لأجل ذلك ، كما قال تعالى : « يهديهم ربُّهم بإيمانهم »[4] وكما قال : « فبِظُلمٍ منَ الذين هادُوا »[5] إلى ماشاكله ، فلا يصح إذا أن يتعلقوا بالظاهر .

والمراد بذلك : أنه تعالى يثبتهم فى نعيم الدنيا وفيما يختصون به من الإكرام والتعظيم فى الآخرة ، ويثبتهم فى الثواب والنعيم لأجل القول الثابت الذى هو الإيمان وسائر الطاعات ، وعبر عن ذلك جميعه بالقول الثابت على طريق المجاز ، كما يُعبَّر عن الدِّين بكلمة الحق ، وكما يقال : إن فلانا يفعل بمذهب أبى حنيفة ويراد بذلك أنه يدين به ويتمسك .

ثم ذكر وجوها أخرى منها :

---

(١) الزخرف آية : ١٩

(٢) المتشابه ص ٣٢٠

(٣) إبراهيم آية : ٢٧

(٤) يونس آية : ٩

(٥) النساء آية : ١٦٠ .

وقد قيل إنه يثبتهم بالقول الثابت الذى هو الوعد والترغيب على الإيمان ، لأنه داعية لهم إلى الثبات عليه واستجلاب نعيم الآخرة . . والأول أقوى » [1] .

فالقاضى رأى فى هذه الآية وجها للحقيقة ، ووجها للمجاز — وهو الذى ذكره أولا — وفضل المجاز حيث شبه الإيمان وسائر الطاعات بالقول الثابت على سبيل المجاز .

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها لفظ « محيط » ، يقول القاضى :

١ — « وربما قيل فى قوله تعالى : « إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ » [2] كيف يصح أن يكون محيطا بعلمنا والإحاطة لاتجوز إلا على الأجسام ومايجرى مجراها ؟

وجوابنا : أن المراد إحاطة علمه بما نعمل ، وذلك مشبه بالجسم المحيط بغيره ، فكما أن ذلك الغير لايخرج عما أحاط به فكذلك أعمالنا لاتخرج عن أن تكون معلومة لله ، وذلك من الله تعالى ترغيب فى عمل الخير وتحذير من المعاصى [3] » .

٢ — وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً [4] » أن ذلك يوجب أنه تعالى جسم محيط بالأشياء .

ومما قال فى الجواب : المراد بذلك : أنه تعالى مقتدر على الأشياء لأن هذه اللفظة فى الاقتدار متعارفة ، ولأن صدر الكلام يدل عليه [5] » « ويقصد « لله مافى السموات وما فى الأرض » .

---

(١) المتشابه ص٤١٧ (٢) آل عمران آية : ١٢٠
(٣) التنزيه ص٧٦ (٤) النساء آية : ١٢٦ (٥) المتشابه ص ٢٠٦

وهذا مما تمنعون منه فقال : « كذلك كِدْنا ليوسف ما كان ليأخذَ أخاهُ في دِين الملك[١] ».

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن الكيد يستحيل على الله تعالى ، لأنه توصل إلى الأمور بضروب من الحيل ، وذلك إنما يصح على من يمتنع عليه مراده في بعض الأحوال ويتعالى الله عن ذلك ، ولهذا قد يوصف أحدنا بالكيد إذا هو توصل إلى أمر ، ولو فعله السلطان وهو مقتدر عليه وعلى غيره لم يوصف بذلك فإذا لم يصح تعلقهم بالظاهر .

والمراد بذلك:أنه تعالى فعل من الألطاف ليوسف ما أوجب وصوله إلى المراد فسماه كيداً تشبيهاً بما يفعله العباد إذا هم توصلوا بضروب من الأفعال إلى مرادهم وإلى التحرز من المكروه المراد بهم ، ولولا ما فعله تعالى به وسهل في أمر أخيه لم يكن ليجتمع مع أبيه ، ويحصل ما حصل مما أراده الله تعالى وسهله »[٢] .

ففي هذه الآية بين مراده بأن الكلام على تشبيه ما فعله الله تعالى ليوسف عليه السلام ما أوجب وصوله إلى المراد بأن سهل في أمر أخيه وهيأ له الاجتماع بأبيه،شبه هذا بالكيد من العباد إذا هم توصلوا بضروب الأفعال إلى مرادهم ، ثم استعار المشبه به للمشبه .

* * *

كما أوردُ القاضي لفظ « العبادة » مراداً به غير الحقيقة فقال : —

١ — « وربما قيل في قوله تعالى : « يا أبتِ لا تعبُدِ الشيطان »[٣] كيف جاز من إبراهيم عليه السلام أن يقول ذلك ، ولم يكن أبوه ممن يعبد الشيطان ؟

(١) يوسف آية : ٧٦ (٢) المتشابه ص ٣٩٥ (٣) مريم آية ٤٤

وجوابنا : أنه أراد لا تتبعه ولا تطعه كما روى فى تفسير قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » فقال — ﷺ — لم يتخذوهم أربابا بالعبادة لكن أطاعوهم فى التحليل والتحريم .. فلا يجوز أن يريد بقوله : « ولا تعبد الشيطان » إلا ما ذكرنا [1].

٢ — وقال فى قوله تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بنى آدم ألا تعبدوا الشيطان » [2] المراد به القبول من الشيطان على ما تأولنا عليه قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله [3] ».

٣ — « وفى الحديث المسند إلى ابن عمر أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال : « مكتوب فى الإنجيل : ابن آدم أخلقك وأرزقك وتعبد غيرى ، ابن آدم ... الخ » .

قال قاضى القضاة : وإنما أراد — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — بقوله : « وتعبد غيرى » : من يطيع الشيطان أو يطيع غير الله تعالى على مثال : قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله [4] » ليس إنهم عبدوهم ولكن اتبعوهم فى خلاف ما ألزم تعالى وأمر به [5] .

وقال القاضى يصف اعتقاد النصارى فى السيدة مريم :

« ومنهم من يقول فى مريم » ... إن الله قد اختارها لنفسه ولولادة ولده ... وهم يدعونها ويسألونها سعة الرزق وصحة البدن وطول العمر ، وغفران الذنوب ، وأن تكون لهم عند ابنها ووالد ابنها سوراً وسنداً وذخراً وشفيعاً وركنا .

فلو إن إنسا عظم إنساناً عشر هذا التعظيم . وقال فيه عشر هذا القول

(١) التنزيه ص ٢٤٨ — (٢) يس آية : ٦٠

(٣) التنزيه ص ٣٤٩ — (٤) التوبة : ٣١

(٥) أمالى القاضى مخطوط ورقة ١٥٤ ، ١٥٥ .

المجاز فى لغة العرب أن يقال : قد اتخذه إلها ، ألا ترى إلى قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » ، وهم ما صاموا لهم ولا صلوا ولكن قلدوهم فحرموا عليهم الحلال فحرموه ، وأحلوا لهم الحرام فاستحلوه ، وهذا دون ما قالوه فى مريم[1] .

وفى هذا المعنى قوله - ﷺ .

« تعس عبد الدينار ، تعس عبد الدرهم ، تعس عبد القطيفة » لما غلب عليه حب ذلك وشغفه به صار كالعبد له[2] .

فالقاضى على الرغم من أنه لم يذكر لفظ « الاستعارة » أو لفظ « التشبيه » الذى تبنى عليه الاستعارة فتوجيهه للآيات وتفسيره لها يدل عليه ، فيفهم من كلامه أنه شبه طاعتهم العمياء لآلهتهم منها وميلهم إليها بالعبادة ، ثم استعير المشبه به للمشبه .

* * *

وأتى القاضى بكلمة « الربط » مراداً بها غير الحقيقة فقال :

١ - « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه الخالق للإيمان والهدى فقال : « نحن نقص نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى ، وربطنا على قلوبهم[3] » .

ومما قال فى الرد على هذا الزعم : « وأما قوله : « وربطنا على قلوبهم » فلا ظاهر له فيما قالوه ، لأن فائدته الشد والعقد وذلك إنما يصح فى الأجسام إذا شدت بغيرها ، وذلك لايتأتى فى الإيمان وسائر الأفعال فيجب أن يحمل

---

(١) قال ذلك ليرد طعن النصارى بأن القرآن يصف أم المسيح بالإله فى قوله تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله » ، والنصارى لا يقولون بذلك ، فهم إن قالوا ذلك فى المسيح ، فما قالوا ذلك فى أمه .

(٢) تثبيت دلائل النبوة ج ١ / ١٤٦ .

(٣) الكهف آية : ١٣ ، ١٤ .

الأمر فيه على أن المراد بذلك : الألطاف وضروب المعونة التي معها يثبت الإنسان على إيمانه .

أو يراد بذلك : أنه قوى قلوبهم حين أظهروا الإيمان ولذلك قال : « إذْ قامُوا فقالوا : « ربُّنا ربُّ السموات والأرض » فبين أن ذلك كالعلة في قيامهم وإظهارهم هذا القول » (١) .

فكلا الوجهين الذي ذكرهما القاضي استعارة وعلى الرغم من أنه لم يذكر كلمة الاستعارة أو التشبيه المبني عليه الاستعارة ، فقد كان توجيهه للآية يدل عليها ويشير إليها ، فقد رأى أن الألطاف والمعونة التي يثبت عندها على الإيمان ، أو تقوية قلوبهم حينما أظهروا الإيمان شبه هذا أو ذاك بالربط ثم حذف المشبه واستعير المشبه به للمشبه .

٢ — وفي الآية الآتية خرجها على الوجه الثاني فقال : « وقوله تعالى: لوْلا أنْ رَبطْنَا عَلى قلْبِها » (٢) فقد بينا في نظائره أنه لا يمكن التعلق بظاهره لأنه يقتضي الربط الذي لا يصح إلا في الجسم ، فالمراد أنه صبرها وقوى قلبها حتى فعلت بموسى مافعلته ، وكتمت من حالها ما كتمته (٣) » .

* * *

ومن آيات الاستعارة التي فيها كلمة « الحياة ، والموت » يقول القاضي:

١ — ثم ذكر تعالى مايدل على أنه زين للكافر مايعمله، فقال تعالى : «أوَمَنْ كان ميْتاً فأحْييْناهُ وجعلْنا له نورًا يمْشِي به في الناس كمن مثله في الظلُمات ليس بخارجٍ منها كذلك زُيِّن للكافرين ما كانوا يعملون (٤) » :

(١) المتشابه ص ٤٧١ .
(٢) القصص آية : ١٠ .
(٣) المتشابه ص ٥٤٣ .
(٤) الأنعام آية : ١٢٢ .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى ذكر أنه زين لهم ولم يبين ما الذى زينه، وهذا لاظاهر له فى إثبات الفاعل .

والمراد بذلك : أن شياطين الإنس والجن زينوا لهم ما كانوا يعملون على ما صرح بذكره فى سائر الآيات، وإنما أراد أن يبين الترغيب والترهيب. فذكر حال من رغبه فى الإيمان ولطف به فاتبع ذلك فوصفه بأنه أحياه وجعل له نورا يمشى به فى الناس ، وبين أنه بخلاف من مثله فى الظلمات وقد زين له الشيطان عمله فتبعه واقتدى به . وهذا ظاهر فى الترغيب والترهيب ، [1] .

فتوجيهه للآية يدل على أنه غير مراد بالكلام الحقيقة ، وإنما المراد به غيرها للمبالغة فى الترغيب والترهيب : ترغيب المؤمنين فى الإيمان وتزيينه لهم فشبهه بالحياة والنور ، وترهيب المشركين وتخويفهم من الكفر فشبهه بالموت والظلمات على سبيل المجاز ، وهو لم ينص على الاستعارة ولا التشبيه المبنى عليها ولكن توجيهه يفيد ذلك بلا تكلف .

٣ — ومثل تلك الآية قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » [2] فقد قال القاضى : « أراد بقوله : « إذا دعاكم لما يحييكم » أن الجهاد يؤدى إلى حياتهم من حيث لولاه لقتلهم الكفار ، فهو كقوله : « ولكم فى القصاص حياة » [3] ، ويحتمل إذا دعاكم للأمر الذى يؤدى إلى حياة الأبد وهو الثواب » [4] .

فالقاضى يجعل الجهاد ، أو الثواب ، كالحياة وهو إن لم ينص على الاستعارة ولكن تفسيره يؤدى إلى ذلك ، ولا يمنع ذلك من أن تكون

---

(١) المتشابه ص ٢٦١ .
(٢) الأنفال آية : ٢٤ .
(٣) البقرة اية : ١٧٩
(٤) التنزيه ص ١٥٩ .

الآية من صور المجاز المرسل ، فالحياة مسببة عن الجهاد أو الثواب ، كقوله تعالى : « إذَا قُمْتُم إلى الصَّلاة » .

* * *

وهناك آيات أخرى يتجه القاضى فيها إلى المجاز ، ولكنها آيات مفردة ليس لها قران أو مثيل فى آثاره لذلك سنأتى بها كما جاءت ، منها :

١ — قال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن أهل الآخرة يكذبون فى الآخرة . فقال : « ولوْ رُدُّوا لعادوا لِمَا نُهوا عنه وإنَّهُم لَكَاذِبُون » (١) .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى حكى عنهم من قبل تمنى الرجوع فقال : « ولوْ ترَى إذْ وقفوا على النَّار فقالوا يَاليتنَا نُرَدُّ ولا نُكذِّبَ بآياتِ ربِّنا ونكونَ من المُؤمنين ، بل بدَا لهم ما كانوا يُخفون من قبل » وقد علمنا أن الكذب لا يقع فى التمنى وإنما يقع فى الأخبار ، لأن القائل إذا قال : لَيْتَ حضرنى فلان وحادثنى فسواء حضر أم لم يحضر فإن قوله لا يوصف بصدق ولا كذب فلا يجوز إذا أن يكونوا كاذبين فيما خبر عنهم أنهم تمنوه من ردهم إلى الدنيا ، وألا يكذبوا بآيات ربهم وأن يكونوا من المؤمنين ، لأن جميع ذلك وقع على حد التمنى ، فإذا يجب أن يكون وصفهم بأنهم كاذبون فى دار الدنيا .

وقوله تعالى من بعد على جهة الحكاية عنهم : « وقَالُوا : إنْ هِيَ إلاَّ حياتُنا الدُّنيا » يدل على ما قلناه . لأنه حكاية عنهم فى الدنيا دون الآخرة » .

وإلى هنا وقد خرج القاضى الآية على الحقيقة لأنه جعل المراد : ولو ردوا لعادوا لما نهوا وإنهم لكاذبون فى الدار الدنيا فيما يخبرون به عن أنفسهم

(١) الأنعام آية : ٢٨ .

من اعتقاد أنه الحق ، أو يريد أنهم كاذبون حين خبروا عن أنفسهم أنهم متى ردوا آمنوا ولم يكذبوا .

ثم انتقل من هذا إلى المجاز فقال : «ويجوز فى الآية أن يراد بها أنهم كاذبون فيما تمنوه ، من حيث كان المعلوم أنه لايقع على هذا الحد ويكون مجازا فيه لأن حقيقته إنما تقع فى الأخبار »[١] .

وتوضيح المجاز على مانفهم من كلام القاضى ، أن المعنى كالآتى : « وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ، وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ » فقد أطلق على تمنيهم هذا كذبا ، وحيث أن المتمنى لا يكون كاذبا ولا يصح الإخبار عنه بذلك فيكون إطلاق الكذب عليه على طريق المجاز بالاستعارة فشبه تمنيهم مالا سبيل إليه (من ردهم إلى الدنيا ، وألا يكذبوا بآيات ربهم ، وأن يكونوا من المؤمنين ) بالكذب ، ثم استعير المشبه به للمشبه .

وهذا مافهمه الشريف المرتضى فقد قال : «وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» يحمل على غير الكذب الحقيقى ، والمعنى : أنهم تمنوا مالا سبيل إليه فكذب أملهم وتمنيهم . وهذا مشهور فى الكلام ، لأنهم يقولون لمن تمنى مالا يدرك كذب أملك )[٢] .

وسيأتى لذلك مزيد من البحث فى «أثر عبدالجبار فى الشريف المرتضى»

٢ — وجعل كلمة « الروح » مرادا بها القرآن . فقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ[٣] » كيف يكون إنزالهم بالروح وكيف يكون الروح أمرا ؟

(١) المتشابه ص ٢٤٣ (٢) أمالى المرتضى جـ٢ ص ٢٧٣ (٣) النحل آية : ٢

وجوابنا : أن المراد به ذلك القرآن والشرع ، كما قال « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا »(١) ، وسمى القرآن روحاً لأنه بمنزلة الروح الذى يحيا به أحدنا من حيث يحيا به الإنسان فى أمر دينه وأنه يؤدى إلى الحياة الدائمة »(٢) .

فقد جعل القرآن والشرع روحاً على سبيل التشبيه والاستعارة ، ومع أنه لم ينص عليهما إلا أن فى توجيهه للآية وشرحه لها ما يدل على أن المراد ليس الحقيقة وإنما المراد المجاز .

٣ — وجعل كلمة « الصدع » مرادا بها غير الحقيقة فقال : « قال الله وقوله — ﷺ — « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين »(٣) تشبيه تعالى بالصادع فى الإبلاغ والإنذار ليكون مقيماً للحجة على من آمن وكفر »(٤) .

فقد شبه تبليغه وإنذاره للقوم بالصدع ، ثم استعير المشبه به للمشبه على طريق المجاز .

٤ — وجعل كلمة « الحمل » مرادا بها التوسع فقال : « وقالوا : ثم ذكر ما يدل أنه الفاعل فى العبد تصرفه وسيره فى البر والبحر ، فقال : « أم أمنتم أن يعيدكم فيه تارة أخرى » ثم قال بعده : « وحملناهم فى البر والبحر »(٥) .

ومما قال فى الجواب . . . . فأما قوله : « وحملناهم فى البر والبحر » فظاهر « حملناهم » لا يدل على أنه خلق فيهم تصرفهم فى الموضعين ، لأن خالق ذلك فى الحقيقة لا يقال فيه إنه حملهم ، لأن الحمل هو فعل مخصوص لا يصح إلا على الأجسام ومتى حمل على خلافه فهو توسع . . . وهذا هو

(١) الشورى آية ٥٢ (٢) التنزيه ص ٢١٧ (٣) الحجر آية ٩٤
(٤) التنزيه ص ٢١٥ (٥) الإسراء آية ٦٩ ، ٧٠

المراد عندنا ، لأنه تعالى بين أنه الذي يمكنهم في التصرف في البر والبحر ويعطيهم الآلات التي يركبونها فتصير حاملة لهم ، كالدواب في البر ، والسفن في البحر ، وإنما ذكر ذلك على سبيل الامتنان بهذه النعم العظيمة ولو أراد أن يضطره إلى ذلك ويخلقه فيهم لم يكن له معنى » (١) .

فالقاضي يرى أن هنا كلاما خرج إلى التوسع ، بأن شبه تمكينهم من التصرف في البر والبحر باستعمالهم الآلات التي يركبونها كالدواب والسفن ، بالحمل توسعاً ، وعلى سبيل المجاز بالاستعارة .

ه — وقد رأى كلمة « الغفلة » أنها واردة على سبيل المجاز . يقول : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق في قلب العبد الجهل والغفلة ويمنعه من الإيمان ، فقال : « ولا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قلبه عن ذكرنا » (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر ذلك قد ينطلق على السهو الذي قد يكون من فعله تعالى : كما ينطلق على غيره ، فلا تصح تعلقهم به .

وبعد ، فإن الغفلة إذا استعملت فيما يفعله المرء من الجهل والتشاغل عن ذكر الله والطعن فيه ، لا تكون إلا مجازا . لأن من هذا حاله هو ذاكر للشيء عالم به وبأحواله ، فلا يوصف بأنه غافل . وخروج الكلام على طريق الذم يمنع من أن يكون ظاهره ما قالوه ، لأنه تعالى لو أغفل قلوبهم بأن يمنعهم من الإيمان بالذكر لما جاز أن يذمهم ، ولما صح أن يصفهم بأنهم اتبعوا الهوى وليس يمتنع في الكلام لما أن يكون له ظاهر إذا تجرد ، فإذا اقترن به غيره أو علمنا أنه قصد ببعض الوجوه خرج عن ذلك الظاهر .

والمراد بذلك عندنا : ما ذكره أبو علي رضي الله عنه من أنه مراد .

---

(١) المتشابه ص ٤٦٧ (٢) الكهف آية ٢٨

ولا تطع من صادفنا قلبه غافلا ووجدناه كذلك، كما يقال فى اللغة: أجبنت فلانا وأبخلته وأفحمته إذا صادفته كذلك وهذا ظاهر فى اللغة[1]. وتوجيه عبد الجبار فى هذا يصرف الكلام إلى الحقيقة.

ثم قال: ويمكن أن يراد بذلك: أنا عرينا قلبه عن سمة الإيمان، كما قال تعالى: «أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان» فبقى غفلا لا سمة عليه، فصح أن يقول لذلك: «أغفلنا قلبه».

ومتى حمل على أحد هذين الوجهين لم ينقضه قوله: «واتبع هواه وكان أمره فرطا» لأن كل ذلك ذم لا يصح لو كان منعه من الإيمان والذكر»[2].

فالقاضى ذكر وجهين للمجاز، كما ذكر وجها للحقيقة، فقد شبه جهل المرء وتشاغله عن ذكر الله بالغفلة، أو تعرية القلب عن سمة الإيمان بالبعير إذا أغفل وترك بلا سمة يعرف بها، وكلا الوجهين — الحقيقة والمجاز — يتسق مع بقية الآية الكريمة «واتبع هواه» لأنه لو أغفل قلوبهم بأن منعهم من الإيمان لما ذمهم ولما وصفهم بأنهم تبعوا الهوى، ولما جاء بجملة «واتبع هواه» بالواو، ولو لم يكن الأمر على ذلك لقال: «فاتبع هواه» بالفاء، كقول القائل: أعطيته فأخذ، فلما جاء بالواو دل على أن الفعل منسوب إلى الكافر[3].

٦ — كما أشار إلى أن «شرح الصدر» مجاز وليس على الحقيقة حيث قال: «ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق فى العبد الإيمان وسائر ما يشرح به صدره فقال: «قال رب اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى»[4]

(١) من معانى «أفعل» وجود المفعول على صفة ما خوذة من أصل الفعل نحو أحمدته وأبخلته: وجدته محمودا وبخيلا (انظر تصريف الأفعال ص ١١٠).

(٢) المتشابه ص ٤٧٣ (٣) أنظر فى ذلك فصل «أثر عبد الجبار فى الشريف الرضى»

(٤) طه آية: ٢٥، ٢٦.

ومما قاله في الجواب : « وبعد فلسنا نمنع أن يكون تعالى يفعل في القلب وفي الصدر من المعاني ما يكون النبي والمؤمن أقرب إلى سكون النفس عن الأمور التي يشاهدها لأن العلوم الضرورية تقتضي ذلك ، وهي من فعل الله تعالى على أن استعمال شرح الصدر في الأغراض التي يفعلها العبد مجاز ، وحقيقته يجب أن تفيد ما عليه الجسم من الصفة التي تضاد الحرج والضيق وهذا لا يكون إلا من فعله ، ومتى استعملناه في الاستدلال والمعارف المكتسبة فذلك توسع فلا يصح تعلقهم به .

ويراد بالآية : أنه سبحانه أن يكثر تعالى ألطافه ومعونته له وتقوية قلبه ، ليكون أقرب إلى القيام بما ألزمه نفسه ، وكلف تبليغه إلى غيره [(١)] » .

فالقاضي يرى أن ما يفعله الله تعالى بالقلب وفي الصدر من المعاني التي يكون بها الإنسان أقرب إلى سكون النفس بسبب كثرة ألطافه ومعونته له وتقوية قلبه يشبه ذلك بالشرح ، ثم استعير المشبه به للمشبه على جهة المجاز بالاستعارة .

٧ — وقد جاءت سورة الانشراح على هذا الوجه أيضاً حيث يقول في قوله تعالى : « ألم نشرح لك صدرك » لا يدل على أنه تعالى خلق فيه الإيمان ، لأنا قد بينا أن شرح الصدر لا يفيد ظاهره ذلك وأن هذه صفة لا تحصل للصدر بالإيمان ، وإنما يقال على جهة المجاز بأن صدره انشرح بالشيء إذا تبينه ، وظهر له صحته ، وزال عنه الريب والشك [(٢)]

فقد شبه تبين الشيء وظهور صحته وزوال الريب والشك عنه بالانشراح ، ثم استعير المشبه به المشبه .

٨ — وقد رأى القاضي في كلمة « حرف » أن حقيقتها غير مراده

---

(١ ، ٢) المتشابه ص ٤٩٠ ، ٦٩٤ .

فيقال : « ورُبَّمَا قيل في قوله تعالى : « ومِنَ النَّاسِ مَنْ يَعبُدُ اللهَ على حَرْفٍ »[1] ما المفهوم من ذلك ولا يعرف ذلك في اللغة ؟

وجوابنا : أن المنافق يظهر العبادة ويبطن خلافها ، فشبه تعالى ظاهر أمره بحرف الإناء لأن الطرف هو طرف الشيء ، والمؤمن يحتاج في العبادة أن يظهر باطناً وظاهراً ، فلما أظهر المنافق ذلك من أحد الوجهين وصفه تعالى بذلك ، ولذلك قال بعده « فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة » فهو من المجاز من التشبيه يبلغ من الفصاحة ما لا يبلغه حقائق الكلام[2] .

وهنا بين القاضي بلاغة المجاز وجعل الدلالة عن طريق هذه الصورة البيانية أقوى منها عن طريق حقائق الكلام ، مما يدل على أنه يريد المجاز بالاستعارة ، وقد ذكر التشبيه الذي تبنى عليه الاستعارة .

٩ — كما رأى في كلمة « التحريم » أن الحقيقة غير مقصودة فقال : وقوله تعالى : « وحَرَّمْنا عليه المَرَاضِعَ من قبل »[3] المراد به : الصرف والمنع لا التحريم في الحقيقة ، وذلك كقوله تعالى في أهل النار : « إنّ الله حرّمهما على الكافرين »[4] فليس لأحد أن يطعن بذلك ، وكقوله تعالى : « وحرامٌ على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون »[5] .

فقد شبه الصرف والمنع بالتحريم ، ثم استعير التحريم للصرف والمنع على طريق الاستعارة ، وقد نص الزمخشري[6] على الاستعارة في تلك الآية ، وفي صنيع القاضي ما يدل عليها حيث جعل « التحريم » في مقابل الحقيقة ، مما يدل على قصده المجاز بالاستعارة .

---

(١) الحج آية : ١١
(٢) التنزيه ص ٢٧٠
(٣) القصص آية : ١٢
(٤) الأعراف آية : ٥٠
(٥) الأنبياء آية : ٩٥ ، التنزيه ص ٣٠٨
(٦) الكشاف ج ٣ ص ٣١١ .

١٠ — وقد جعل كلمة «العذاب الأدنى» مجازاً فقال: «ومتى قيل ما معنى قوله تعالى: «ولنذيقنّهم من العذاب الأدنى دُونَ العذابِ الأكبر لعلهم يرجعون»[1].

وجوابنا: أن المراد ما عجله من الآلام لكي يصلحوا، فسماه عذاباً مجازاً»[2].

فقد شبه القاضي ما عجله الله للكفار من الآلام — كهزيمتهم في بدر مثلا — بالعذاب الأدنى، على طريق الاستعارة.

١١ — كما أطلق المجاز على كلمة «التعجب» فقال: «وربما قيل في قوله تعالى: «بلْ عجبتَ ويسخرون»[3] وأنه قرىء بالضم، وذلك يوجب جواز التعجب على الله تعالى.

وجوابنا: أن المراد: قل يا محمد بل عجبت، وبعد أن يخرجه على المجاز بالحذف، قال: ويحتمل أن يكون المراد: استكثاره تعالى لذلك الأمر فأجري عليه هذا اللفظ مجازاً»[4].

شبه استكثاره تعالى لعظم خلائقه وكثرتها بالتعجب، ثم استعير التعجب للمشبه مجازاً، على سبيل الاستعارة.

١٢ — وقد أورد كلمة «المتين» مراداً بها المجاز فقال: «وقوله تعالى: «إن الله هوَ الرازق ذو القوة المتين»[5].

والمراد بذلك عندنا: أنه قوى على الأمور قادر عليها، ولا يجوز أن يمنعه مانع منها. وعلى هذا الحد من المجاز وصف نفسه بأنه متين، لما كان المتين مثل الصلب تشهد الجسم يكون أقوى من غيره فلما أراد تعالى المبالغة لنفسه في الوصف بالقوة قال هذا القول»[6].

---

(١) السجدة آية ٢١
(٢) التنزيه ص ٣٣٣
(٣) الصافات آية ١٢
(٤) التنزيه ص ٣٥٣
(٥) الذاريات آية ٥٨
(٦) المتشابه ص ٦٣٩

وقد وجه الآية على أن المراد تشبيه قدرة الله على الأمور وقوته عليها بحيث لا يجوز أن يمنعه منها مانع بالمتين ، ثم استعير المشبه به للمشبه ، وقد وضح القاضى أن الاستعمال المجازى أقوى فى المبالغة وأبلغ فى نسبة وصف القوة إليه تعالى . وبذلك بين السر فى بلاغة المجاز عن الحقيقة .

١٣ — وأتى بكلمة « الضحك والبكاء » مراداً بهما غير الحقيقة . فقال: « وربما قالوا أن قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى »[١] يدل على أن أفعالنا مخلوقة لله تعالى .

ومما أجاب به . أنه قال : قيل : إن المراد بقوله : « أضحك » أنه أنعم على أهل الثواب بالجنة والثواب . « وأبكى » أنه عاقب أهل النار واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « ثم يجزاه الجزاء الأوفى . وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أضحك وأبكى » وذلك لا يليق إلا بأمر الآخرة ، فشبه ما ينالهم من النعيم والسرور بالضحك ، وما ينالهم من العقاب بالبكاء »[٢] .

فالضحك والبكاء استعارة وقد أجرى التشبيه فى الآية وهو أصل للاستعارة .

١٤ — كما قصد القاضى من كلمة « نفرغ » فى قوله تعالى : « سنفرغ لكم أيها الثقلان » غير الحقيقة فقال : « وأما تعلق المشبه بقوله تعالى : « كل يوم هو فى شأن » وبقوله : « سنفرغ لكم أيها الثقلان »[٣] فى أن الفراغ والشغل لا يجوزان إلا على الأجسام ، وهى التى يجوز عليها الشأن فلولا أنه تعالى جسم لما صح ذلك عليه . فبعيد .

فأما الفراغ فإنه لا يجوز إلا على من يجوز عليه الشغل ، ومتى حمل

(١) النجم آية : ٤٣
(٢) التنزيه ص ٤٠٦
(٣) الرحمن آية : ٣١

الكلام على حقيقته لزمهم القول بأنه تعالى يفعل الأفعال فى نفسه فيشتغل بها ويمنعه ذلك من غيره من الأفعال ، وذلك مما لا يرتكبه مسلم . فالمراد بالآية التهديد دون وصف نفسه بالفراغ ، لأن هذه اللفظة قد جرت العادة فيها بمثله ، لأن القائل منا قد يقول لغيره : سأفرغ لك ، إذا أراد أن يهدده ويبكته فى أمر يفعله ، ولولا أن المراد بذلك ما ذكرنا لوجب أن يكون تعالى فى حال هذا الخطاب كان مشغولا عن هذه الأمور التى ذكر أن يفرغ له ، وكان لا يمكنه أن يفعله فى الحال ، وذلك مما لا يرتكبه أحد (١). [illegible] فالقاضى يرى أن تهديدهم وتبكيتهم بالقليل عند قصد الفعل وعزمه على الأمر يشبه ذلك بالفراغ للأمور مع عدم الاشتغال بغيرها ، ويستدل على ذلك بالعرف والكلام الذى يجرى على ألسنة العرب ، وقد بين تلك الاستعارة ما ظهر الكشاف (٢) . [illegible]

[illegible] ويجعل الإرساء فى هذه الآية من إطلاقها غير الحقيقة فقال : «والجبال أرساها» (٣) فهو تشبيه بإرساء السفن إذا استقرت ، فالمراد أنه وتدها فى أماكنها لا تزول ولا تحول » (٤).

١٦ — وقد ذكر القاضى هنا كلمتين خرجتا على معناهما الحقيقى فقال : «ومما قيل فى قوله تعالى : «إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً» (٥) كيف يصح ذلك فى النار حتى توصف بأنها ترى وهى جماد ، وحتى توصف بأن لها تغيظاً وزفيراً ، وذلك لا يصح إلا فى الحى الذى يغتاظ مما يرى ؟

وجوابنا : أن المراد بذلك التمثيل دون التحقيق فمن يقرب من الشىء يقال : يراه ، وقد يشبه صوت النار عند التلهف بالزفير الذى يظهر من المغتاظ ، ويحتمل أنه تعالى ذكر إذا رأتهم وأراد خزنة جهنم فإنهم يغتاظون فيكون لهم من الزفير بعد علمهم بما يقتضى ظهور ذلك (٦) .

---

(١) المتشابه ص ٦٣٨ (٢) ج ٤ ص ٣٥٢ . (٣) النازعات آية : ٣٢

(٤) التنزيه ص ص ٤٤٨ (٥) الفرقان آية : ١٢ (٦) التنزيه ص ٢٩٠

فقد جعل القاضى فى هذه الآية موطنين من مواطن المجاز : الأول فى : « رأتهم » فقد شبه قرب المشركين من النار بالرؤية ، لأن من يقرب من الشيء يقال : يراه ، الثانى فى : « التغيظ والزفير » شبه صوت النار عند التلهف بالزفير الذى يظهر من المغتاظ ، ثم استعير فى كل منهما المشبه به المشبه .

والتوجيه الآخر للآية جعله من المجاز بالحذف إذ جعل الرؤية للخزنة وليس لجهنم ، على تقدير : رأتْ خزنةُ النار المشركين .

١٧ — وربما قيل فى قوله تعالى : « وَمَنْ يكفُرْ بالإيمانِ فقدْ حَبِطَ عملهُ »(١) كيف يصح الكفر بالإيمان وإنما يكفر المرء بالله تعالى ؟

وجوابنا : أن المراد جحد الإيمان فإن من جحده قد غطاه . فشبه ذلك بالكفر الذى هو التغطية كما يقال : يكفر بالسلاح ، وعلى هذا الوجه قال تعالى فى آية آل عمران : « ومن كَفَرَ فإنَّ الله غنيٌّ عَنِ العالَمين »(٢) ويقال : إن فلاناً كفر بالصلاة وكفر بالنبى ، والمراد ماقدمناه ، ولكنه لايطلق ذلك إلا فى جحد هذه الشرائع أو الجهل بها (٣) .

فقد شبه جحد الشرائع أو الجهل بها بالكفر ، ثم استعير المشبه به للمشبه ، وقد جعل هذا الفعل « يكفر » استعارة بشرط أن يكون فى جحد الشريعة أو الجهل بها فقط .

١٨ — وقد ذكر القاضى « الهَمّ » وأراد منه الاشتباه على المجاز فقال : « ثم ذكر تعالى مايدل على جواز المعاصى العظيمة على الأنبياء عليهم السلام . وعلى أن يوقعهم فيها ويصرفهم عنها بحسب مايريد ويشاء ، فقال : « ولقَدْ هَمَّتْ به وَهَمَّ بها لَوْلا أنْ رَأى بُرْهان ربِّه كذلك لنَصْرِفَ عنه السُّوءَ والفَحْشاء »(٤) .

---

(١) المائدة آية ٥ (٢) آل عمران ٩٧ (٣) التنزيه ص ١١٠ (٤) يوسف آية ٢٤

ومما قال فى الجواب : وقد قال أبى على رضى الله عنه : المراد بالآية أنه اشتهى ما دعته إليه ، كما اشتهت ما أرادته منه ، وقد تسمى الشهوة هما لذلك يقول القائل فى الذى يشتهيه إن هذا من همى كما يقول فيما يريده ويعزم عليه ، فيجب حمل الكلام على الشهوة تنزيها للأنبياء عن الفاحشة ودل على أنه المراد بقوله : « كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء » .

وسائر ما ذكره تعالى من تنزيه يوسف عليه السلام فى السورة يدل على ما قلناه ، لأنه تعالى وصفه بأنه يجتبيه وهذه صفة من لا يعزم على الفواحش .

ووصفه بأنه من عباده المخلصين وذلك أيضاً لايليق به الإقدام على العزم على الزنا .

وخبر عن النسوة أنهن قلن : « حاش لله ما علمنا عليه من سوء » ولو كان قد عزم وقعد مقعد الزنا لم يصح ذلك ، وحكى عنها أنها راودته عن نفسه وأنه لمن الصادقين ، وكل ذلك يدل على ماقلناه » (١) .

فقد جعل المراد من « الهم » الاشتهاء على طريق المجاز ، والقاضى وإن لم ينص على مجازيته فقد نص عليه تلميذه الشريف المرتضى (٢) — كما سنتكلم عن ذلك فى الفصل الخاص بتأثره به — وقد ذكر القاضى الحكمة فى نقل الكلمة من الحقيقة إلى المجاز ، وهو تنزيه يوسف عليه السلام من الوقوع فى الفاحشة .

١٩ — وفى الحديث المسند إلى أنس بن مالك أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال : « من حفظ لسانه ستر الله عليه عورته ، ومن كف غضبه كف الله تعالى عنه عذابه ، ومن اعتذر إلى الله تعالى قبل معذرته » .

---

(٢) المتشابه ص ٣٩٠

(٢) أمالى المرتضى ج ١ ص ٤٨١

قال قاضى القضاة : ... وأراد بالاعتذار التوبة توسعا ، لأن لفظة الاعتذار إنما تذكر بين العباد لأن بعضهم لا يعرف باطن بعض والله تعالى يعلم السر وأخفى ، فإنما يذكر فيه ذلك ويراد التوبة [1] .

* * *

وبهذا نرى أن القاضى عبد الجبار ميز صور الاستعارة وقد أطلق عليها إما التوسع فى اللغة ، أو التمثيل ، أو المجاز ، أو يوجه الآية ويفسرها وفى خلال تفسيره يصرح بالتشبيه — وهو ما تقوم عليه الاستعارة — وقد يقدر المشبه المحذوف دون أن يصرح بلفظ التشبيه .

والعجيب أنه لم يطلق على أية صورة اسم «الاستعارة» ، لأن همه كان تأويل الآيات المتشابهة ، وتوجيهها وجهة تدفع عنها الطعن ، وتخليصها من الشبهة ، وحين يصل إلى هذا الحد فقد أرضى ربه ، وقام بحق الدفاع عن دينه ، ولم يَدُرْ بخلده أن يضع لتوجيهاته تلك وتفسيراته هذه التسمية الاصطلاحية ، وهي الاستعارة .

* * * *

٣ — صور الاستعارة التهكمية عند القاضى :

لعل هذا العنوان يثير العجب فهذه التسمية الاصطلاحية الشائعة بيننا تسمية متأخرة عن عصر القاضى عبد الجبار قطعا ، فقد وضع اصطلاحها الرازى وسماها «عنادية» [2] ولكن القاضى فى تأويله لبعض الآيات عرض لها وفسرها بما لا يدع لمن بعده سوى إطلاق التسمية ، ويكفى القاضى عبد الجبار فخراً أنه دل عليها ، ومثل لها ، وجعلها ثمرة قريبة الجنى ، دانية المنال لمن بعده .

---

(١) أمالى القاضى ورقة ٢١٥، ٢١٦ (٢) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣٨٢ ، نهاية الإيجاز ص ٩٨

ونقرأ سويا هذه الآيات ونحكم . قال :

١ — « وربما قيل فى قوله تعالى : « إن الذين كفرُوا وظلمُوا لم يكن ليغفرَ لهم ولا ليهْديهم طريقاً إلا طريق جهنَّم »[1] كيف يصح أن يهديهم إلى طريق جهنم والهداية لاتكون إلا فى المنافع ؟

وجوابنا : أن ذلك مجاز فشبه ذلك بالهداية إلى الثواب لما كان طريقا إليها »[2] . وقال فى كتابه الآخر فى نفس الآية : « والمراد بهذه الآية أنه لايهديهم مع كفرهم طريق الجنة ، ثم حقق أنه يعاقبهم فقال : « إلا طريق جهنم » وقد بينا أن استعمال « الهدى » فى الطريق ، وفى البيان يتعارف ، وبينا أنه إذا استعمل فى الطريق فإنما يستعمل فى الحقيقة فيما يؤديه إلى المنافع ، لكنه تعالى جرى على طريقتهم فى الخطاب فاتسع به فى طريق النار ، لما كان موصلا إلى الغرض المراد فيهم »[3] .

فقد وجه القاضى الآية كما يفهم من قوله على أنه قد شبه سوقهم بعنف إلى جهنم بالهداية على سبيل المجاز والتهكم ، وجرى هذا على طريقهم فى الخطاب ، واتساعهم فى اللغة ، لأن الهداية بمعناها الحقيقى الدلالة إلى المنافع كطريق الجنة ، فاتسع به فى طريق النار .

٢ — وهناك صورة أخرى من هذا النوع ومحمولة على تلك ، وقد قام القاضى ببحث لطيف مفيد لمعنى الهدى والضلال وتقصى معانيهما فى القرآن الكريم فقال : إن الهُدى بمعنى الدلالة كثير فى القرآن ، واستشهد بعدة آيات منها : « هُدى للنَّاس »[4] ، « وهدًى ورحمةٌ لقوم يؤمنون »[5] ، ولا يراد بذلك إلا كونه دلالة وبيانا .

---

(١) النساء آية : ١٦٨ ، ١٦٩ . (٢) التنزيه ص ١٠٨ .
(٣) المتشابه ص ٢١٥ . (٤) البقرة آية : ١٨٥ . (٥) يوسف آية : ١١١

وبمعنى الثواب واستشهد بآيات منها: « والذين قُتِلوا فى سبيل الله فلن يُضلّ أعمالهم ، سيهديهم ويُصلحُ بالهم »[١] المراد به الثواب ، ومنها : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يَهْديهم ربُّهم بإيمانهم تجرى من تحتِهمُ الأنهار فى جنَّاتِ النعيم »[٢] فبين أن الهدى المراد منه الثواب .

وقد يراد بالهدى أن يسلك به طريق الجنة والمنفعة وهو الذى أراده تعالى بقوله : اهدنا الصِّراط المستقيم » على أحد التأويلين . لأن المراد : اسلك بنا طريق الجنة .

وقد ذكر تعالى ذلك فى طريق الجحيم على جهة التشبيه فقال : فاهدوهم إلى صِراطِ الجحيم »[٣] وقال عز وجل فى وصف الكفار « إن الذين كفرُوا وظلَمُوا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهدِيهُم طريقاً إلا طريق جهنم » . فبين أنهم مع كفرهم وظلمهم لا يأخذ بهم فى طريق الجنة ثم بين أنه يسلك بهم طريق الجحيم »[٤] .

فقد شبه سوقهم إلى جهنم بالهداية على طريق التشبيه والمجاز كالآية السابقة .

٣ — وقال : « قالوا : ثم ذكر مايدل على أنه تعالى فعل فى المؤمنين الهزيمة يوم أحد ، فقال : « فأثابكم غماً بغم »[٥] .

والجواب عن ذلك : أن هذا الكلام لا ظاهر له ، إنما يدل على أنه تعالى ألحقهم غما بغم ، وليس للأفعال فيه ذكر ، وتسمية الغم إثابة مجازا فيما يعلم بالتعارف ، وقوله تعالى : « غما بغم » لابد فيه من اتساع ، وما هذ احاله لا يصح التعلق بظاهره .

(١) محمد آية : ٤ ، ٥ (٢) يونس آية : ٩ .
(٣) الصافات آية ٢٣ (٤) المتشابه ص ٦٣ (٥) آل عمران آية ١٥٣ .

والمراد بذلك : أنه تعالى ألحق قلوبهم غما بعد غم ، وكرر ذلك عنهم عند فشلهم ومعصيتهم ، لأنه تعالى إنما يضمن لهم النصر بشرط استمرارهم على الطاعة ، فلما خالف بعضهم أمر الرسول — ﷺ — رغبة فى الغنائم ألحقهم الغموم لما علم من الصلاح ، ولما تكررت الغموم وعاقب بعضها بعضا جاز أن يقول : « غماً بغم » وأراد غما مع غم وبعد غم . . »[1] .

والمقصود من ذلك أنه قد شبهت المجازاة بالإثابة على جهة المجاز ، ثم استعيرت الإثابة للمجازاة على سبيل التهكم .

وبهذا نرى أن عبد الجبار أشار إلى موضع الاستعارة فى الكلام ، وموطن التجوز فى الآيات ، كما نص أن ذلك مجاز مشهور متعارف . وهو ماعرف بالاستعارة التهكمية .

* * *

### ٤ — صور الاستعارة فى الحرف عند القاضى :

وقد يكون عجبنا من هذا العنوان فى وزن عجبنا من العنوان السابق ، بل ولعله يكون أشد إعجابا وأكثر استغرابا ، فالاستعارة فى الحرف تسمية حديثة جرى عليها البلاغيون فى العصور المتأخرة ، ولكن القاضى عبدالجبار فى تفسيره عرض لها ووضحها وعلل لها ، وضرب لها الأمثلة وأكثر من الشواهد ، والعجب أن من أخذوا عنه أغفلوا اسمه وأهملوا ذكره ، ولم يذكروه فى عداد من أخذوا عنهم واستفادوا منهم ، مع أنه علم لاينكر ، وسنرى من خلال تحليله وتوجيهه أن من أتوا بعده وأفاضوا فى بيانها وتوضيحها لم يأتوا بجديد ، وإنما كانوا مقلدين وناقلين فمثلا يقول القاضى:

١ — « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يريد من الكفار الزيادة

(١) المتشابه ص ١٦٨ .

في الكفر فقال: « ولا يحسبنّ الذين كفروا أنما نُملي لهم خيرٌ لأنفسهم، إنما نُملي لهم ليزدادوا إثماً » (١) وكما يدل قوله : ومَا خلقتُ الجنّ والإنس إلا ليعبُدون » (٢) ، على أنه أراد من جميعهم العبادة فكذلك هذا يدل على أنه أراد زيادة الكفر .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يدل على أنه أراد الكفر ، وإنما يدل على أنه أراد العقوبة .

وبعد ، فإن هذه اللفظة قد يراد بها العاقبة ، كما تدخل بمعنى « كي » في الكلام ، وقد قال تعالى : فالتقطه آلُ فِرْعَوْن ليكون لهم عَدُوًّا وحَزَناً » (٣) لأنه تعالى لو مد لهم في العمر لأجل ذلك لكان ظالما ، لأنه أراد أن يكفروا ويدخلوا النار ، وكيف يصح ذلك وهو يُرغِّب في الإيمان بكل وجوه الترغيب ، ويزجر عن الكفر بكل وجوه الزجر ؟

والمراد بالآية : أن حال الكفار فيما اختاروه في عمرهم ليس بخير لهم من حال المؤمنين الذين ثبتوا على الجهاد ، لأن من نافق وثبط عن الجهاد ليس حاله كحال من ثبت عليه ورغب فيه ، ثم قال من بعد : إنما نمد لهم في العمر ، وإن علمنا أنهم يستمرون على الكفر ، لكي يصلحوا ، لأن الآية واردة في باب الجهاد ، فيجب أن تكون محمولة على ماقلناه (٤) » .

فتفسير القاضي لهذه الآية ينطبق تماما على ماسمى فيما بعد وعرفه المتأخرون بالاستعارة في الحرف ، فقد قدر القاضي أن « اللام » للتعليل ولكن التعليل فيها وارد على طريق العاقبة دون الحقيقة ، لأنه لم يكن الإملاء لهم لزيادة الإثم والعقاب وإنما الإملاء كان للصلاح ، غير أن زيادة الإثم والعقاب لما كان نتيجة للإملاء شبه بالصلاح — وهو الذي يفعل

(١) آل عمران آية ١٧٨
(٢) الذاريات آية : ٥٦
(٣) القصص آية ٧ .
(٤) المتشابه ص ١٧٤ .

الإملاء لأجله -- ولو أن الكلام كان على الحقيقة لقال : « ولا يحسبنّ الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم لكى يصلحوا » وحينئذاك تكون اللام مستعملة فى معناها الحقيقى ولكن الذى حدث خلاف ذلك حيث رتب ازدياد الإثم والعقاب على الإملاء ، وبذلك صارت اللام مستعملة فى غير ما وضعت له .

وإجراؤها على طريقة المتأخرين يكون كالآتى : شبه الإثم والعقاب المترتب على الإملاء فى الواقع بالعلة الحقيقية التى هى الصلاح ، بجامع مطلق ترتب شئ على شيء ، وتبعا لهذا التشبيه استعيرت اللام من معناها الحقيقى وهو ترتب العلة الحقيقية على الإملاء لترتب غير العلة الحقيقية عليه ، على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية . والقرينة دخول اللام على ازدياد الإثم.

٢ — وقد ذكر القاضى عدة آيات وفيها هذا المعنى ونفس التوجيه بمثل هذا الإيضاح، موضحاً مرة وموجزاً أخرى اعتماداً على ما وضح من قبل ، فمثلا يقول القاضى :

« ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى يريد المكر ممن يقدر عليه، فقال : « وكذلك جعلنا فى كلّ قرْيةٍ أكابرَ مجرِميها ليمكروا فيها »[(1)].

والجواب عن ذلك : أنه تعالى أراد أن عاقبة أمرهم أن يمكروا فى القرى التى أسكنهم الله تعالى فيها ، كقوله تعالى : « فالتقطه آلُ فِرْعون ليكون لهم عدوًّا وحَزَنا » وكقول الشاعر :

وأمُّ سماكٍ فلا تجزعى فللموت ما تلد الوالدة

ولا يجوز أن يكون تعالى يجعلهم أكابر ليمكروا ويعصوا ، وقد قال تعالى : « وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبُدون » . . .[(2)].

---

(١) الأنعام آية : ١٢٣ (٢) المتشابه ص ٢٦١

وقال فى « كتابه شرح الأصول الخمسة » فى هذه الآية بما لا يخرج عن هذا، ولكنه استشهد بعدة أبيات من الشعر جاءت فيها اللام للعاقبة ليؤكد ما ذهب إليه ، من ذلك قول الشاعر :

له ملكٌ ينادى كلَّ يوم لِدُوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر : وللموت تغذوا الوالداتُ سِخالها

كما لخرابِ الدهر تُبنى المساكن[1]

وقال آخر : أموالنا لذوى الميراث نجمعها

ودورنا لخرابِ الدهر نبنيها

ويقال فى المثل : رُبَّ ساع لقاعد آكل غير حامد .

ويوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم ولا يستحق أحد الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة ، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق بين دلالة العقل ولا يناقض قوله « وما خلقتُ الجن والإنسَ إلا ليعبُدون » . . . »[2]

٣ — ومثل ذلك هذه الآية أيضاً ، حيث قال :

« قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه خلق الكفار لجهنم وللكفر وأنه أراد بهم ذلك ، فقال : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ والإنس »[3] ثم حقق ذلك بقوله : « لهم قلوبٌ لا يفقهون بها » فبين أنه جعلهم بحيث لا يفقهون ولا يبصرون ولا يسمعون .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه خلقهم وأراد بهم جهنم لأنه المراد المذكور فى الكلام . وقد علمنا أن ذلك لا يدل على أنه أراد الكفر وسائر ما يستوجب به جهنم ، فظاهره لا يدل على ما قالوه .

---

(١) السخلة : ولد الغنم ساعة وضعه ذكراً كان أو أنثى والجمع سخال ، سخل .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٥ . (٣) الأعراف آية : ١٧٩

وبين ما نقوله فى ذلك أن قوله تعالى : « وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون ( الذاريات : ٥٦ ) لا بد معه أن يقدر فيه حذف ليستقيم الكلام وهو : « وما خلقت الجن والإنس » — وما أمرتهم بالطاعة وكلفتهم — « إلا ليعبدون » لأن بنفس الخلق لا يصح تكليف العبادة ، ومتى قرر ذلك حسن أن يعلق به ليعبدون » . فإذا قرر مثله فيما ذكروه لم يصح ، لأنه لو قال تعالى : ولقد ذرأنا الخلق وأمرناهم بمجانبة الكفر وزجرناهم عنه لجهنم لتناقض القول ، لأن ما تقدم يقتضى أنه خلقهم لا لجهنم ، والثانى يقتضى أنه خلقهم لها ، وهذا فى التناقض كما نرى .

فيجب أن يحمل الكلام على أن المراد به العاقبة فكأنه قال : ولقد ذرأناهم والمعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم . وهذا كقوله تعالى : « فالتقطهُ آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » من حيث كان ذلك هو العاقبة وإن كانوا إنما التقطوه ليفرحوا به ويسروا ، وهذا ظاهر فى اللغة والشعر »[١] . وقد سبق بيان هذا الظاهر فى اللغة والشعر فى كتابه « شرح الأصول » فى الآية السابقة .

٤ — ومثل ذلك أيضا قول الله تعالى ، يقول القاضى فيه :

« قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يضل الكفار عن الحق ويفيض عليهم النعم لكى يضلوا ، فقال : « وقال موسى ربَّنا إنكَ آتيتَ فرعونَ وملأهُ زينةً وأموالا فى الحياة الدنيا ربَّنا ليُضلوا عن سبيلك[٢] .

وقد احتج القاضى على القوم وبرهن بوجوه عقلية على أن الظاهر غير مراد كما بين ضرورة وجوب التأويل ، فقال : لو لم نتأول لحمل على أنه أراد الضلال منهم ، وذلك لا يصح عقلا وسمعا لأنه تعالى دعاهم إلى خلافه

(١) المتشابه ص ٣٠٥ (٢) يونس آية : ٨٨

ولقد قال تعالى : « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون[1] » فبين أنه أراد منهم خلاف الضلال ، وقال لموسى وهارون : « فقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى »[2] فبين أنه لا يريد منهم إلا التذكر والخشية وذلك لا يطابق إرادة الضلال منهم بل يناقض ذلك وينافيه .

قال رحمه الله — يقصد أبا علي — ولئن جاز أن يعطيهم الزينة والأموال لكي يضلوا ، ليجوزن أن يبعث إليهم الأنبياء ليدعوهم إلى الضلال ،وذلك يوجب زوال الثقة بالكتاب والسنة والدلائل والنبوات .

وبعد أن بين ضرورة التأويل أجاب عن هذا الزعم بعدة إجابات، وكل وجه منها يدخل فى باب من أبواب البلاغة .

الأول : أن المراد بالآية عند أبي علي رضى الله عنه : أنه أعطاهم الزينة والأموال لئلا يضلوا فحذف عن الكلام لفظة ( أن )[3] وهذا كقوله « يبين الله لكم أن تضلوا »[4] إلى ماشا كله .

الثانى : أن المراد الإنكار لأن يعطيهم الأموال فى الدنيا لكى يضلوا. فهو خبر يراد منه الإنكار .

الثالث : أن المراد به الاستفهام وإن حذف حرف الاستفهام عنه لما فى الكلام من الدلالة عليه ، فكأنه عليه السلام قال : « يارب أعطيتهم الأموال والزينة والأموال فى الدنيا ليضلوا عن سبيلك ؟

وأراد به نفى أن يكون ذلك لهذا الوجه كما قال تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله[5] وإرادته الإنكار لذلك دون الاستفهام فى الحقيقة .

---

(١) الأعراف ١٣٠
(٢) طه : ٤٤
(٣) لعلها فى الأصل « ألا »
(٤) النساء : ١٧٦
(٥) المائدة : ١١٦.

وقد قيل فى تأويله — وهو موطن الشاهد — أن المراد باللام : العاقبة. فكأنه قال : آتيتهم الزينة والأموال وأنت عالم بأن مصيرهم إلى الضلال عن سبيلك والاستمرار على الكفر ، ولكل واحد من هذه الوجوه مجال فى طريقة اللغة فلا يصح تعلق القوم بالآية(١) .

وفى كتابه التنزيه يقول : « فمعنى قوله : ليُضلوا عن سبيلك » أن عاقبتهم ذلك كقوله : « فالتقطه آلُ فرعون ليكون لهم عدوًّا وحزنا »(٢).

٥ — وقال فى قوله تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبيّ عدوًّا شياطينَ الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زُخرُفَ القول غروراً ، ولو شاء ربُّك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، ولتصغى إليه أفئدةُ الذين لا يؤمنون بالآخرة »(٣) .

قال القاضى فى هذه الآية : « ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة » إن رجع إلى أول الكلام فمحمول على العاقبة ، وإن رجع إلى قوله : « يوحى بعضهم إلى بعض » فمحمول على الحقيقة(٤) .

٦ — وكذلك كان من توجيهاته لهذه الآية على أنها للعاقبة ، فقال: « قالوا : قد قال تعالى : » اللهُ يستهزىءُ بهم ويَمدُّهم فى طُغْيانهم يعْمهون »(٥) فذكر أن الطغيان من فعله تعالى فيهم وأضاف الاستهزاء إلى نفسه ، وكل ذلك بين ما نقوله : من أنه يخلق هذه الأفعال فيهم .

والجواب عن إضافة الاستهزاء إلى نفسه سيأتى له مكانه فى الرسالة إن شاء الله تعالى .

---

(١) المتشابه ص ٣٦٦ .

(٢) التنزيه ص ١٧٨ .

(٣) الأنعام آية : ١١٢ ، ١١٣

(٤) المتشابه ص ٢٦٥

(٥) البقرة آية : ١٥ .

وأما قوله : « ويَمدُّهم فى طغيانهم يعمهون » فليس فى ظاهر قوله « ويمدهم » أن الطغيان من فعله فيهم ، وإنما أراد أن يمدهم فى العمر نعمة منه عليهم ، لكى يستدركوا ما فاتهم فيتوبوا ، ومع ذلك فهم يعمهون فى طغيانهم ولا يزدادون إلا شرا ، فالذى يضاف إليه هو المد فى العمر ، والطغيان والعمه إليهم يضاف على ما بيناه .

ثم يستطرد فيذكر الوجه الثالث فى الآية — وهو المراد — فيقول : « وقد قيل إنه وصفهم بذلك على العاقبة فكأنه قال : « ويمدهم والمعلوم من حالهم أنهم فى طغيانهم يعمهون »[1] .

٧ — وآية القصص التى يجعلها مقياسا ، ويردُّ كل آية تكون مماثلة لها فى التوجيه إليها ، لم يعرض لها فى كتابه « متشابه القرآن » وإنما عرض لها فى كتابه « تنزيه القرآن عن المطاعن » فقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « فالتقطه آل فِرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » وكيف يصح ذلك مع قول امرأة فرعون : « قُرَّةُ عينٍ لِى ولك لا تقتلوه عسَى أنْ ينفعنا أو نتخذه ولداً » ؟

وجوابنا : أن المراد بقوله تعالى : « ليكون لهم عدواً وحزنا » العاقبة ، والمراد بقوله تعالى : « قرة عين لى ولك » ما دعاهم إلى التقاطه . وقد ثبت أن هذه اللفظة قد يراد بها المآل وما يقصد إليه ، كقول القائل فى المرضعة والوالدة إنها تربى ولدها لكى تنتفع به ويبقى لها ، وقد يقال : مرضعة للموت إذا كان هذا هو العاقبة وعلى هذا الوجه قال الشاعر :

وأم سماك فلا تجزعى فللموت ما علت الوالدة[2]

٨ — وعلى هذا النهج ونفس التوجيه قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وما جعلنا أصحابَ النارِ إلا ملائكة »[3] ، كيف يصح مع

---

(١) المتشابه ص ٥٦ — ٥٨ (٢) التنزيه ص ٣٠٨ .

(٣) المدثر آية: ٣١ .

مع فضلهم أن يجعلهم أصحاب النار ؟ وكيف يصح قوله تعالى : « وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا » وأى تعلق لعدتهم بافتتان الكفار ؟

وجوابنا : أن المراد الموكلون بعذاب أهل النار لأنهم يضافون إلى النار بأنهم أصحابها .

ومعنى قوله : « وما جعلنا عدَّتهم إلا فتنةً للذين كفروا » أن المعلوم من كثرة عددهم أنه أقرب إلى غمهم وحسرتهم، وكل ذلك بعث من الله تعالى على الطاعة وزجر عن المعصية ، فلذلك قال تعالى : « ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً » وقوله تعالى من بعد « ولا يَرتابَ الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون ولِيقولَ الذين فى قلوبهم مرضٌ والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا » قالوا فيه : كيف يصح أن يجعل تعالى لهم عدة لهذا الوجه الذى يقبح فهم فعله ؟

وجوابنا : أن هذه اللام لام العاقبة »[1].

* * *

فى تلك الآيات العديدة التى أتى بها القاضى مبيناً فيها أن اللام للعاقبة أو الصيرورة، أو المآل ، وجاعلا « العاقبة » فى مقابلة الحقيقة ، ولا يقابل الحقيقة سوى المجاز ، فاستعمال اللام فى العاقبة ، أو الصيرورة خروج لهذا الحرف عن معناه الحقيقى إلى معنى مجازى له ؛ وقد بين أن هذه عادة العرب فى لغتهم وطريقتهم فى شعرهم ، وضرب الأمثلة والشواهد لذلك . وهذا هو ما سماه المتأخرون بالاستعارة فى الحرف ولا فضل لهم إلا إطلاق التسمية على هذا النوع وإجراء مراسيم الاستعارة الاصطلاحية على ما هو مشهور فى كتبهم .

* * *

(١) التنزيه ص ٤٤٠ .

٥ — صور التمثيل عند القاضي :

عرض القاضي لما سماه التمثيل تارة ، والمثل تارة أخرى ، ومرة التشبيه ، وطوراً يهمل التسمية معتمداً على وضوح البيان وظهور التوجيه ، وهذا ما اصطلح عليه المتأخرون بتسميته « الاستعارة التمثيلية » .

وإطلاق التمثيل أو المثل لم يكن مقصوراً في العصور المتقدمة على الاستعارة التمثيلية بل ظل مختلطاً حتى عند الزمخشري نفسه في عصره المتأخر ، فقد أطلق الزمخشري « المثل » على التشبيه في قوله تعالى : « كأنهم جَرَادٌ مُنْتَشِر » الجراد مثل في الكثرة والتموج[١] .

وأطلقه على الاستعارة في المفرد في قوله تعالى : « وما يَسْتَوِى الأعمى والبصيرُ » ضرب الأعمى والبصير مثلا للمحسن والمسيء »[٢] .

وأطلقه على الاستعارة بالكناية في قوله تعالى : « ولما سَكَتَ عن موسى الغَضَبُ » فقال : هذا مثل كأن الغضب كان يغريه على مافعل »[٣].

وأطلقه على الكناية في قوله تعالى : « إنَّ الذين كَفَروا لو أنَّ لهم مافي الأرض جميعاً ومثله معهُ ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تُقُبِّل منهم ولهم عذابٌ أليم » وهذا تمثيل للزوم العذاب لهم وأنه لا سبيل لهم إلى النجاة بوجه »[٤] .

ويطلقه على الكلام الوارد على سبيل الفرض والتمثيل ، يقول في قوله تعالى : « قُلْ إنْ كان للرحمن ولدٌ فأنا أوّل العابدين » وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض وهو المبالغة في نفي الولد »[٥].

(١) الكشاف ج ٤ ص ٣٤٤ ، القمر : ٧

(٢) الكشاف ج ٤ ص ١٣٦ ، الزمر : ٥٨ .

(٣) الكشاف ج ٢ ص ١٢٨ ، الأعراف : ١٥٤

(٤) الكشاف ج ١ ص ٤٨٨ ، المائدة : ٣٦ .

(٥) الكشاف ج ٤ ص ٢٠٩ ، الزخرف : ٨١ .

ولا شك أن هذا كله ليس من التمثيل الاصطلاحى الذى جعله قسما من المجاز وقسما للاستعارة ، وإذا كان هذا حاصلا من الزمخشرى وفى عصره الذى وضحت فيه كل معالم البلاغة أو تكاد ، فلا نعود باللائمة على القاضى عبد الجبار إذا حصل عنده خلط بين مصطلحات البلاغة وعدم التمييز بينها ، فقد سبق أنه أطلق على صور التشبيه التمثيل ، وأطلق على صور الاستعارة التمثيل ، وكل هذا منه انعكاس لما كان موجوداً من اضطراب فى مصطلحات البلاغة فى عصره .

* * *

ومن صور الاستعارة التمثيلية التى فى جملة « فإنما يقولُ له : كُنْ فَيَكُونُ » وما يشبهها . يقول القاضى :

١ — « قالوا : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أن كلامه قديم فقال : « بديعُ السموات والأرض وإذَا قَضَى أمراً فإنما يقول له : كُنْ فيكُونُ »(١) فلو كان محدثاً لكان من جملة الأمر الذى قضاه وكان يجب أن يقول له : كن ، حتى يؤدى ذلك إلى ما لا نهاية له ، وبطلان ذلك يوجب أنه قديم ، وإذا صح فى بعض كلامه ذلك ، صح مثله فى سائره .

وبعد أن يستطرد فى الرد على مخالفيه وينتهى من حجة ليبدأ فى أخرى يقف عند موطن البلاغة فيقول : « وإنما أراد تعالى بهذا الكلام أن يبين أنه فى باب الاقتدار واستحالة المنع عليه ، بخلاف سائر القادرين الذين يحتاجون إلى زمان فى الأفعال ويصح عليهم المنع ، فقال : بَدِيعُ السموات والأرض » يعنى مخترعهما لا على مثال سبق . فإذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون ، يعنى أنه يكون من دون تراخ ومعاناة ومشقة ، وأنه فى حدوثه بأيسر مدة بمنزلة قول القائل : « كن » .

---

(١) البقرة آية : ١١٧ .

والعرب قد تذكر القول وتريد به سرعة الاستجابة كما يقول قائلهم .

وقالتْ له العينان سمعا وطـاعة

وكقول الشاعر: امتلأ الحوض وقال قطنى

وكقوله : تُخْبِـرنى العينان ما الصَّدْر كاتمُ

وقد قال تعالى فى نظيره : « قَـالـتَـا أَتَـيْـنَـا طائعين »[1] وفى صفة جهنم « وتقول : هَـلْ مِـنْ مَـزِيد »[2] وهذا بين[3] .

٢ — وفى كتابه « المغنى » : يقول : « قالوا : قد قال الله تعالى فى كتابه : « إنما أمرُه إذَا أرَاد شيئاً أنْ يقول له كنْ فيكون »[4] ،وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أنْ نقول له كن فيكون »[5] ثم يبسط حججهم فى قدم القرآن .

وفى مجال الرد عليهم يقول : « إن قوله تعالى : « أن يقول له كن فيكون معناه : نكونه ونريد حدوثه فيكون ، ولا يبعد ولا يمتنع من كونه ، وهذا نحو قول القـائل : قال المطر فنزل وجاد ، وقال الفرس فركض ، وكقوله تعالى فى السموات والأرض : « قَـالـتَـا أتينا طائعين» بمعنى أنهما استجابتا له فيما يريده ، ونحو قول القائل : تُخْبرنى العينان ما الصدرُ كاتمُ ، وقول الآخر : وقالت له العينان سمعا وطاعة .

وقوله : امتلأالحوضُ وقالقَـطْـنى سيلا رويداً قد ملأت بَـطْـنى

ولا يجوز أن يراد به إثبات قول فى الحقيقة ...»[6] .

وقال القاضى فى كتابه « تنزيه القرآن عن المطاعن » فى تلك الآية السابقة « بَـديعُ السموات .... الآية » .

(١) فصلت آية : ١١

(٢) ق آية : ٣٠

(٣) المتشابه ص ١٠٦

(٤) يس آية : ٨٢

(٥) النحل آية : ٤٠

(٦) المغنى ج ٧ ص ١٦٦

وعندنا أن المراد بذلك أنه إذا قضى أمراً يكونه ويفعله من غير منع، وذكر هذا القول على جهه التوسع، ومثل ذلك فى اللغة كما قال الشاعر: امتلاء الحوْضُ وقال قطْنى، والحوض لايقول، ولكن المراد أنه إذا امتلاء فحسبه من الماء، وأراد تعالى بذلك: أن الأشياء لا تتعذر عليه كما تتعذر على سائر القادرين [1]».

فالقاضى فى مثل هذه الآيات الكريمات يرى أن قضاء الأمر من جانب الله سبحانه يكون من دون تراخ ومعاناة ومشقة، وأنه فى حدوثه بأيسر مدة يشبه قول القائل: كن. وهذا ماسماه المتأخرون بالاستعارة التمثيلية. وقد أشار إلا أن هذا التوجيه على جهة التوسع فى اللغة وسيأتى مزيد من التصريح على أن هذا من قبيل التمثيل، أو المثل، أو التشبيه.

٣ — وعلى هذا النهج ونفس التوجيه قال:

«فأما قوله تعالى: «ثُمَّ اسْتوى إلى السَّماء وهى دُخانٌ فقال لها وللأرضِ ائتيا طوْعاً أو كرْهاً قالتا أتينا طائعين [2]» فالمراد أنه أراد منهما الانقياد لما يريده فاستجابا، وذلك كقوله تعالى: «إنَّما قوْلُنا لشيءٍ إذا أردْناهُ أن نقولَ له كنْ فيكون» ... وقد يقول القائل: أردت كذا وكذا، فقالت نفسى: لاتفعل ... قال الشاعر: امتلأ الحوضُ وقال قطْنى ... وكل ذلك ظاهر فى اللغة، وإنما يلتبس على من يقل تأمله [3]»

٤ — وقال: «وربما قيل فى قوله تعالى: «ويوْم نقُولُ لجهنَّم: هل امتلأْتِ؟ وتقُولُ هلْ مِن مزيد؟ [4]» كيف يصح مخاطبتها وهى جماد؟».

---

(١) التنزيه ص ٣٤

(٢) فصلت آية: ١١

(٣) التنزيه ص ٣٧٠.

(٤) ق آية: ٣٠.

وجوابنا فى ذلك : أن المراد نقول لخزنة جهنم وهذا كقوله : « واسأل القرية » . ويحتمل أن يكون المراد : استجابة جهنم لما يريده الله من حصول أهلها فيها ، كقوله تعالى : « قالتا أتينا طائعين » والله تعالى قد أخبرنا فقال : لأملأنّ جهنّم من الجِنّة والناسِ أجمعين »[١] فبين أنه سينتهى الحال إلى أن يملأها بعد المحاسبة[٢] » .

فقد وجه الآية على أحد وجهين من المجاز — المجاز بالحذف أو المجاز بالتمثيل .

٥ — ومما جاء على نهج « كن فيكون » هذه الآية قال القاضى :

« قالوا ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يأمر بما ليس فى الطاقة، فقال تعالى: « فلما عَتَوْا عمّا نُهوا عنه . قُلنا لهم : كونوا قِردَةً خاسِئين »[٣] .

والجواب عن ذلك : أن لفظة الأمر قد تنصرف على وجوه ، وإنما تكون أمرا متى أراد الآمر ماتناوله من الأمور وليس فى الناس من يقول ، إنه تعالى يأمر المكلف أن ينقلب من حال إلى حال فى الخلقة ، فالتعلق بظاهره لايصح .

والمراد أنه تعالى جعلهم قردة خاسئين بأن أراد ذلك فكان، فأجرى عليه هذا القول على طريقة اللغة ، كما يقول القائل : قلتُ للقلم اكتب فكتب ، إذا استجاب له فيما أراده ، : « وقالتْ له العينانِ سمعاً وطاعة : وكقوله تعالى فى السموات والأرض : قالتا أتينا طائعين »

وقد بينا أنه تعالى لايحتاج فى إيجاد ما يفعله إلى أن يقول له : كن بما فيه مقنع ، وإن دل ذلك على تكليف مالا يطاق ليدلن على تكليف العاجز والجماد والمعدوم . وذلك مما لايرتكبه القوم إلا من فاجر وتهتك فقال :

---

(١) السجدة آية ١٣ (٢) التنزيه ص ٣٩٨

(٣) الأعراف آية : ١٦٦

إنه تعالى مكلم للكل بقوله لهم : كونوا ، وأن ذلك بمنزلة الأمر ، وذلك سخف من قائله ولا وجه للتشاغل به [١]

٦ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : ياجبالُ أَوِّبى معهُ والطيْرَ وألنَّا له الحديد » [٢] ، وكيف يصح أن يأمر الله تعالى الجبال والطير وكيف يلين الحديد ، وفى تليينه إبطال كونه حديدا ؟

وجوابنا : أن ذلك بمنزله قوله تعالى : إنَّما قولنا لشىء إذا أردْناه أن نقولَ له كنْ فيكون » وليس ذلك بأمر ، فالمراد بيـان أن الجبال والطيور لاتمتنع عليه فيما يريده ، .فأما تليين الحديد فمعلوم أنه لا يلين إلا بالنار ولا يخرج من أن يكون حديدا ، فجعله الله لداوود — ﷺ — بهذه الصفة ، أو جعله من حيث القوة بحيث يتصرف فيه كتصرف أحدنا فى الطين . وكل ذلك صحيح » [٣] .

فما ذكره القاضى فى تفسير الجزء الأول من الآية يرجع إلى التمثيل . فقد شبه عدم امتناع الجبال والطيور عليه فيما يريده بهيئة التأويب والترجيع الحاصل من الجبال والطيور ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه ( استعارة تمثيلية ) .

وأما الجزء الثانى : « وألنا له الحديد » فتوجيهه له قائم على الحقيقة .

٧ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن الفلك يجرى فى البحر بإذنه وقد يجرى فى كثير من الأحوال باكتساب العباد ، وذلك يوجب أنه إنما يقع بمشيئته وإرادته فقال: « وسَخَّر لكم الفُلكَ لتجْرِىَ فى البحْرِ بأمْرِه » [٤] .

والجواب عن ذلك : أن الأمر إذ أطلق فحمله على الإرادة توسع ،

(١) المتشابه ص ٣٠١
(٢) سبأ آية : ١٠
(٣) التنزيه ص ٣٣٧
(٤) إبراهيم آية : ٣٢

ولا يصح التعلق بظاهره ، ويجب أن يتأول الكلام على أنه يجرى بما يختاره من الفعل فيه ، لكنه لما كان يستجيب وينقاد فيما يريده فيه ، قيل : إنه بأمره ، كما قال : « فإذا قضى أمراً فإنما يقولُ له كنْ فيكون »[1] ، وكما قال : « قالتا أتينا طائعين » . . .[2] .

فقد رأى القاضى أنه لما كان الفلك يستجيب وينقاد لما يريد الله تعالى ويجرى فى البحر بإرادته ، شبه ذلك بهيئة الآمر إذا استجيب لأمره ثم استعير المشبه به لذلك .

٨ — وعلى هذا النهج من التفسير ، قال فى قوله تعالى : « ومنْ آياته أنْ تقوم السماءُ والأرضُ بأمره »[3] وإنما تقومان بفعله وإرادته ،وذكر الأمر على وجه التفخيم لشأنه كأن هناك أمراً هو قول، وهذا كقوله تعالى: « إنما أمْرُهُ إذا أرادَ شيئاً أنْ يقول له كنْ فيكون » .

٩ — وقوله تعالى من بعد : « ثُمَّ إذا دعاكم دعوةً من الأرض إذا أنتمْ تَخرُجون » يجرى هذا المجرى لأنه تعالى لا يدعوهم فى الحقيقة لكنه يحييهم ويكمل عقولهم ويمكنهم فيخرجون ويرجعون إلى الله تعالى : « بمعنى » إلى حيث لا حاكم سواه »[4] .

فقد شبه إحياؤهم وتكميل عقولهم وتمكينهم من الخـــروج بالدعوة الموجهة لهم من الله سبحانه ، ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه .

١٠ — وفى الحديث المسند إلى أمامة قال : « حثنا رسول الله — ﷺ على القرآن ، فقال : « إن القرآن يأتى أهله يوم القيامة أحوج ما يكونون إليه ، قال : يأتيه فى صورة حسنة فيقول له : أتعرفنى ؟ فيقول :من أنت؟

---

(١) غافر آية : ٦٨ .

(٢) المتشابه ص ٤١٨ .

(٣) الروم آية : ٢٥ .

(٤) التنزيه ص ٣٢١ .

فيقول : أنا الذى كنت أسهر ليلك وآذيت نهارك ، وأنصبك ، وأسخطك فيقول : لعلك القرآن . فيقول : نعم . فيقدم به على ربه عز وجل فيعطى الخلد بيمينه والملك بشماله ، ويوضع تاج السكينة على رأسه ، وتنشر على والديه حُلتان لا تقوم لهما الدنيا وأضعافها ، فيقولان : أنى هذا ولم تبلغه أعمالنا ؟ فيقال بابنكما الذى قرأ القــــرآن . قال : ذلك لمن قرأ القرآن فلم يلغ فيه ولم يجف عنه ، ولم يتكبر به ، ولم يستأكل به » .

قال قاضى القضاة : ولعل قائلا يقول : إن القرآن كيف يصير فى صورة حى ، يخاطب صاحبه بما ذكر فى الخبر ، وهذا لعمرى محال فى نفس قراءة الإنسان ، وليس بمحال فى الصحف التى تكتب فيها قراءته ، أن يكون الله تعالى ينقلها إلى صورة حية ، أو يكون المراد التمثيل دون التحقيق »[١] .

فالقاضى يرى فى الحديث وجهين أحدهما يميل به إلى الحقيقة ، وذلك بأن ينقل الله سبحانه الصحف التى تكتب فيها قراءته إلى صورة حية ناطقة ، ويميل بالآخر إلى أن ذلك تمثيل وليس بحقيقة .

١١ — وفى الحديث المسند إلى ابن عباس أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : « إن الجنة لتتزين من الحول إلى الحول فى شهر رمضان وإن الحور لتتزين من الحول إلى الحول فى شهر رمضان ، فإذا دخل شهر رمضان . قالت الجنة : اللهم اجعل لنا فى هذا الشهر من عبادك سكانا ، والحور العين يقلن : اللهم اجعل فى هذا الشهر من عبادك أزواجا . . . الخ » .

قال قاضى القضاة : الذى ذكره — ﷺ — أولا أن الجنة تقول ما ذكره على وجه التوسع يبين به أنها كالداعيــــة إلى نفسها بالتمسك بالطاعات ، وكذلك القول فى الحور العين »[٢] .

(١) أمالى القاضى . ورقة ٥٥ (٢) المصدر السابق ورقة ١٢١ ، ١٢٢

فالقاضي يرى أن قول الجنة ، وكذلك قول الحور العين ليس على الحقيقة ، ولكنه على سبيل التوسع ، وهو ما سماه المتأخرون بالاستعارة التمثيلية .

* * *

ففي تلك الصور الإحدى عشرة نرى أن المشبه به المذكور من قبيل القول أو الأمر ، ونرى في توجيه القاضي للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة أنه يقدر المشبه المحذوف ويدل عليه ، ويشير إلى أن ذلك الاستعمال ظاهر في اللغة . ومعروف عند العرب ، ومذكور في الشعر ، وجاء في الكلام على طريقة التوسع في اللغة ، أو على طريق التمثيل دون التحقيق .

ونظرة واحدة إلى توجيهه للآية أو الحديث تعطينا صورة الاستعارة التمثيلية التي عرفت أخيراً بهذا الاسم ، ويكفيه أنه ميز تلك الصورة وأطلق عليها التوسع والتمثيل .

* * *

ومن صورها التي في جملة « الأغلال في الأعناق » يقول القاضي :

١ — « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه قد يكلف ويمنع مما كلف : فقال « إنا جَعَلْنا في أعناقهم أغلالا فهي إلى الأذقان فهم مُقْمَحُون ، وجعلْنَا من بينَ أيديهم سدًّا ومن خَلْفِهم سدًّا فأغْشَيناهُمْ فهم لا يُبْصِرون »[1] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضي أنه جعلهم بهذه الصفة . وهذا لو ثبت لما منع من الإيمان لأن الغل والسد لا يمنعان من الإيمان ولو أن العدو عمل ذلك بالأسير لم يمنعه ذلك من الإيمان والقيام بما كلف ، فالتعلق به في الوجه الذي ذكروه لا يصح .

(١) يس آية : ٨ ، ٩

وبعد فإن من المعلوم من حالهم أنهم لم يكونوا كذلك فحمله على ظاهره تكذيب للخبر ، فالضرورة توجب صرفه إلى خلافه ، وقد بينا من قبل فى أمثاله أن المراد به التمثيل والتشبيه لحالهم بحال المقيد المغلول الممنوع بالسد والحجب من حيث لم ينتفع بما سمع وأعرض عن الاستدلال وشرحنا ذلك بما يغنى عن الإعادة »[1] .

فقد مثل حال الكفار من حيث لم ينتفعوا بما سمعوا وأعرضوا عن ذكر الله بحال المقيد المغلول الممنوع بالسد والحجب ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه ، وقد أطلق على تلك الصورة التمثيل والتشبيه ، وهو ما عرف « بالاستعارة التمثيلية » .

٢ — وعلى ضوء هذه الصورة نفهم نظيرها ، حيث قال : « وربما قيل ما فائدة قوله تعالى : « وأولـئـك الأغلالُ فى أعنـاقهم »[2] وإنما يحسن ذلك منا لأنا لا نقدر على التعذيب والمنع إلا بالآلات ؟

وجوابنا : أنه تعالى يزجر المكلف عن المعاصى بما جرت العادة أن يعظم خوفه لأجله ، كما يرغب فى الطاعة بما جرت العادة به من الملاذ والمناظر وإلا فهو قادر على أن يؤلم المعاقب بغير هذه الأمور »[3] .

فالقاضى يرى أن عذاب العاصى لا يعرف كنهه إلا الله ولكنه شبهه بما جرت به العادة فى الخوف وهو الأغلال فى الأعناق واستعير هيئة المشبه به وهو الأغلال فى الأعناق لعذاب الله الذى لا يعرف كنهه أحد .

* * *

وهناك آيات أخرى أوردها القاضى على سبيل المثل ، أو التمثيل ولكنها آيات مفردة ليس لها مثيل أو نظير فى كتبه ، ولذلك سنأتى بها كما فعل . يقول : —

---

(١) المتشابه ص ٥٧٥ (٢) الرعد آية : ٥ (٣) التنزيه ص ٢٠٠

٢ — « وربما قيل فى قوله تعالى : « يومَ ترونَها تذهل كلُّ مُرضِعةٍ عمّا أرضَعت وتضعُ كلُّ ذاتِ حَمْلٍ حَمْلَها »[(١)] كيف يصح ذلك وليس هناك رضاع ولا حمل ؟ .

وجوابنا : أن ذلك كالمثل فى عظم أحوال الآخرة ، وأنه يبلغ فى العظم مبلغ مايلهى المرء عن ولده فى باب الرضاع والحمل ، وذلك لأن من أعظم الإشفاق إشفاق المرضعة على ولدها ، والحامل على حملها .

هذا ، وقد يجوز أن يعيد الله المرضعة على الولد ، والحامل على صفتها وقد روى عنه — ﷺ — أن كل أحد يموت يبعث على ما مات عليه ، فيكون ذلك كالحقيقة »[(٢)] .

فالقاضى يرى أنه قد شبهت حال الآخرة ومافيها من أهوال وشدة تنسى المرء أعز ماعنده بهيئة المرضعة التى تذهل عن رضيعها ، وذات الحمل التى تنسى حملها ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه ، وقد أطلق على هذه الصورة المثل ، كما أجاز القاضى أن يكون الكلام على الحقيقة بالتوجيه الذى رآه أخيرا .

٢ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « أيُحبُّ أحدُكم أنْ يأكلَ لحمَ أخيه ميتاً فكرهتُموه ؟ »[(٣)] كيف يصح أن تنسب إلى أحدنا محبة ذلك مع كونه كارها ؟ وكيف يجوز تشبيه ذلك بأكل لحم أخيه ميتا ؟

وجوابنا أن قوله تعالى : « أيحب أحدكم » نفى للمحبة لا إثبات لها فكأنه قال : كما لا يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكذلك حال الغيبة يجب أن يكرهها ككراهية أكل لحم الميت ، فأما هذا التشبيه فمن أحسن مايضرب به المثل ، وذلك لأن المرء نافر النفس عن كل لحم أخيه الميت لقبحه ،

(١) الحج آية : ٢ . (٢) التنزيه ص ٢٦٩ .
(٣) الحجرات آية : ١٢ .

فبين الله تعالى أن غيبته تجرى فى القبح وفى أنه يجب أن ينفر منها هذا المجرى »[1].

فقد شبهت الكراهية الحاصلة من تناول المرء عرض أخيه وذكره بما يكره بالكراهية الحاصلة من أكل لحم الميت ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه . وقد سمى القاضى هذه الصورة مثلا وتشبيها وجعلها من أحسن مايضرب به المثل ، وهذا مايعرف بالاستعارة التمثيلية .

٣ — وقال : « وقد ذكر تعالى ما يدل على أنه خلق الكفر ، فقال : « واسْمَعُوا ، قالوا سَمِعْنا وعَصينا وأشرِبوا فى قُلوبِهم العجلَ بكفْرِهم »[2]، فبين أنه خلق الإشراك فى قلوبهم وهو الكفر بعينه .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى وصفهم بذلك ولم يبين من الذى فعله ، ومتى لم يسم الفاعل عند ذكر الفعل لم يعلم بالظاهر من الفاعل ، فالتعلق بذلك بعيد .

والمراد بذلك : أنهم بتمسكهم بذلك وشدة أخذهم به جعلوا أنفسهم بهذه الصفة ، وهذا كما يقال للغير : إنك معجب برأيك ، إذا اشتد تمسكه بما يقتضى أن يكون جاعلا نفسه كذلك

ثم يقال : لو أنه تعالى جعلهم كذلك لما صح أن يقول : وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم . فيجعل ذلك متعلقا بالكفر وجزاء عليه ، ولما صح أن يذمهم وينسب إليهم المعصية »[3] .

فيفهم من كلام القاضى أنه شبه تمسكهم بكفرهم وشدة أخذهم بعبادتهم بتشرب قلوبهم لحب العجل . ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه بعد حذفه .

---

(١) التنزيه ص ٣٩٥ . (٢) البقرة آية ٩٣ .

(٣) المتشابه ص ٩٨ .

٤ — وقال : ربما قيل فى قوله تعالى : «لوْ أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدّعاً من خشيةِ الله» [١] كيف يصح ذلك فى الجبل وهو جماد ؟

وجوابنا : أن ذلك مثل ضربه الله تعالى لمن لايتفكر فى القرآن ولا يخشع عنده . ولذلك قال تعالى : «وتلك الأمثالُ نضْرِبها للنّاس» . ويمكن أن يكون المراد به : أن الجبل لوكان حيا يصح أن يسمع ويتدبر لكان هذا حاله » [٢] .

فقد شبه حال الإنسان الذى لايتفكر فى القرآن ولا يخشع له مع وفور عقله ، بحال مفروضة بالجبل الأصم الذى لو أنزل عليه ومنح العقل لاستجاب ، تعريضا بالإنسان بأنه كان أحق بذلك وفيه تفخيم لشأن الطاعة الذى يتسارع إليها الجماد لعظم شأنها واعتداد بمكانتها .

٥ — وقال : وربما قيل فى قوله تعالى «فأمّا مَنْ ثقُلتْ موازينُه فهو فى عيشة راضية، وأمّا من خفّتْ موازينه فأمّه هاوية» [٣] أليس ذلك يدل على موازين لكل أحد ؟

وجوابنا : أنه ليس هناك ثقل فى الحقيقة لأن أعمال المكلف قد تقضّت وهى مع ذلك عرض لاثقل فيه ، وإنما أراد بذلك رجحان طاعته على معاصيه ، فشبه بمايوزن من الأشياء الثقيلة ، ولاينكر مع ذلك أن يكون هناك موازين يوزن بها صحائف أعمال العباد فتبين حال من رجح فى بيان الطاعة » [٤] .

فقد شبه القاضى حال رجحان الطاعة على المعصية بحال مايوزن من

(١) الحشر آية : ٢١ .
(٢) التنزيه ص ٤٢١ .
(٣) القارعة آية : ٦ — ٩ .
(٤) التنزيه ص ٤٧٦ .

الأشياء الثقيلة. ثم استعيرت هيئة المشبه به للمشبه على ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

وقد أجاز أن يراد من الآية الحقيقية بأن يكون هناك موازين حقيقية توزن بها صحائف الأعمال ، وبذلك يتبين حال من رجح في الطاعة على غيره .

٦ — **وقال** : « وقوله تعالى : « والسموات مطويات بيمينه »[1] فلا يصح تعلق المشبهة بأن لله تعالى يمينا ، ولا بقوله : « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة » أن له كفا ، وذلك لأن المتعارف فى اللغة أن التمدح بما يجرى هذا المجرى إنما يريد به الملك والاقتدار ، ليصح فيه التمدح ، وذلك لأن المتعالم أن كون الشىء فى يد الإنسان لا يمنع كونه ملكا لغيره ، وألا يكون مقتدراً عليه ، وإنما كان متمدحاً متى حمل على طريقة الملك ، ولذلك قالوا فى المملوك هذه اللفظة ، وأن فلانا يملك عبده ملك يمين ، وإنما أرادوا بذلك المبالغة فى كونه مالكا . لأن حظ اليمين فى هذا الوجه أقوى من حظ الشمال لأنها أشرف اليدين ، فلما قالوا فيما يملكه إن يده تحتوى عليه وقد صار فى يده ولم يمتنع أن يحققوا ذلك بذكر اليمين ، وقد بينا القول فى ذلك وشرحناه من قبل .

وقال فى كتابه « شرح الأصول » إن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر فى اللغة، وعلى هذا قول الشاعر .

رأيتُ عرابة الأوسىّ يسمو    إلى العلياء « منقطع النظير

إذا ما رايةٌ رُفعت لمجدٍ    تلقّاها عَرابةُ باليمين[2]

كما قال : وكذلك فإنما يراد بأن الشىء فى قبضة فلان ، أنه يصرفه كيف

---

(١) الزمر آية ٦٧ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩ .

أراد وأنه مستجيب له فيما شاء ، فلما كانت الأرض هذه حالها مع الله تعالى، وكذلك السموات جاز أن يتمدح بأنها فى قبضته وأن السموات مطويات بيمينه »(١) .

ففى تلك الآية نرى القاضى يصرف الآية عن حقيقتها ، فأراد من القبضة الملك والاقتدار، ومن اليمين القوة، ورأى أن المعنى كما صرح فى نهاية كلامه . أن السموات والأرض فى تصريفهما كما أراد الله وأنهما تستجيبان له كيفما شاء وحسبما يطلب كأنهما فى قبضته ومطويات بيمينه ، وليس هناك فى الحقيقة قبضة ولا يمين وهذا التفسير وذلك التوجيه هو ما سماه المتأخرون بالاستعارة التمثيلية .

٧ — وفى الحديث المسند إلى أبى ذر — رضى الله عنه — أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : « إذا قام أحدكم إلى الصلاة استقبلته الرحمة فلا يمسح الحصاة ولا يحركها » .

قال قاضى القضاة : أراد — ﷺ — أن يتوفر المصلى على تلقى هذه الرحمة التى ينالها بصلاته فلا يشتغل إلا بما يتعلق بالصلاة من أركان ومن تجنب ما يحرم عليها ومن خشوع ومن تحرز ضروب السهو ، وجعل — ﷺ — نهيه عن مسح الحصا وتحريكها مثلا لما ذكرنا (٢) .

فقد ذكر القاضى هيئة المشبه المحذوف وأطلق على تلك الصورة مثلا .

٨ — وكذلك الحديث المسند إلى عروة عن أبيه أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : « رب ، أى عبادك أحب إليك ؟ قال : الذى يسرع إلى هواى كما تسرع النفس إلى هواها ، والذى ... إلخ .

قال قاضى القضاة : المراد — إن صح الحديث — بذكر إضافة الهوى

---

(١) المتشابه ص ٥٩٨ .

(٢) أمالى القاضى ورقة ٧٦ ، ٧٢ .

إلى الله تعالى أن يسرع الناس إلى ما أراده منهم وأحبه ، لأن من حق من به هوى أن يحب ما يهواه فذكر ذلك على وجه المجاز »[1] .

فقد شبه القاضى إسراع الناس إلى ما أراده الله منهم وأحبه بإسراع من به هوى إلى ما يهواه ، ثم استعار هيئة المشبه به للمشبه — وقد جعل هذه الصورة من المجاز — وهو ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

٩ — وفى هذا الحديث أيضاً المسند إلى أبى هريرة أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : « إن الله عز وجل أفرح بتوبة أحدكم من الضال الواجد ، والعقيم الوالد ، والظمآن الوارد ، ممن تاب إلى الله عز وجل توبة نصوحاً . . . إلخ .

قال قاضى القضاة : إن قيل : كيف يصح هذا الخبر والفرح لا يجوز على الله تعالى ، وإنما يجوز على من تجوز عليه المنافع ؟

وجوابنا : انه تعالى إذا أراد وأحب من العبد هذه التوبة وبعث عليها وحذر من تركها صار حاله كحال الفرح منا بشىء لأن فرحه يدعوا إلى شدة الإرادة والمحبة لذلك الشىء ، فهو تشبيه من رسول الله — ﷺ — على وجه المجاز ، ولذلك شبهه بالضال الواجد ، الذى يعظم فرحه بما يجد .

وفى الخبر — إن صح — دلالة على أن الله تعالى لا يخلق فى العباد المعصية والتوبة ، لأنه إن خلقها فيه فلم صار أفرح . . . »[2] .

فقد شبه القاضى إرادة الله التوبة من العبد وبعثه عليها وتحذيره من تركها بحال الفرح بشىء — وأدخل هذه الصورة فى المجاز — وهو ماعرف بالاستعارة التمثيلية .

* * *

---

(١) أمالى القاضى ورقة ١٣٥ ، ١٣٦ .   (٢) المصدر السابق ورقة ٢١٧ ، ٢١٨ .

فهذه الآيات والأحاديث الشريفة السـابقة كلها تدل على أن القاضى عبد الجبار عرف صور الاستعارة التمثيلية ، والمراد منها ، وشدة تأثيرها ، وقوة بلاغتها ، وميزها عن صور الاستعارة ، وأطلق عليها تارة « المثل » ، وطورا « التمثيل » ، وأخرى « المجاز » ، وأحيانا « التوسع فى اللغة » ، ومرات ترك التسمية وأهمل التعريف بها معتمدا على وضوح الصورة وظهور التوجيه وفى كل ذلك يرتكز على استعمالات العرب وطريقتهم فى الخطاب ويحيل على المتعارف منه .

* * *

٦ — صور المجاز المرسل عند القاضى :

تناول القاضى عبد الجبار صور المجاز المرسل ، وعلى عادته كما هو عادة كل من عاصره فى ذلك فى الوقت لم يسم هذا النوع ، ولكنه توجيهه للآية وتوضيحه للنص وبيانه للمراد والغرض المقصود منه يشير إلى ماسمى « بالمجاز المرسل » ولم نجد أحد أطلق اسم المجاز المرسل على هذا النوع قبل القزوينى[1] .

وقد تناول القاضى كثيراً من علاقاته وهى :

( ا ) الجزئية : هناك آيات ضمت كلمة « الوجه » ووجهها توجيها يدل على أنه أراد بها ماسمى بالمجاز المرسل الذى علاقته الجزئية ، فيقول :

١ — « قالوا : وقد ذكر تعالى مايدل على أنه جسم يجوز عليه الأبعاض والأعضاء فقال تعالى : « ولله المشرقُ والمغربُ فأينما تولوا فثمَّ وجهُ الله[2] » .

---

(١) القزوينى وشروح التلخيص ص ٣٧٢ .

(١) البقرة آية ١٠٩

ومن حق المضاف أن يكون غير المضاف إليه فى حقيقة اللغة ، فيجب أن يكون له تعالى وجه ولا يكون الوجه هو نفسه !!

والجواب عن ذلك : أن ظاهرها لا يصح لأحد التمسك به فلابد ضرورة من العدول عنه ، لأنه يقتضى أن وجهه تعالى فى كل مكان ، وذلك مالا يصح القول به مع القول بالتجسيم ، لأنه لو كان جسما وله وجه وأعضاء فلابد من أن يكون فى جهة دون جهة ، ومن هذا الوجه دل شيوخنا بذلك على أن المراد به غير ظاهر الآية لما قال: فأينما تولوا فثم وجه الله» . ولو أريد به الحقيقة لم يصح . فالمراد إذا ذاته ، وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء ، كما يقال : هذا وجه الطريق ، ووجه الرأى[1] .

وقال فى المغنى : « قد صح استعمال الوجه فى اللغة على هذه الطريقة ، فلذلك يقول القائل : هذا وجه الرأى ووجه الطريق ، ويريد به نفس الرأى ونفس الطريق ، وعلى هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[2] ، و« كل شيء هالك إلا وجهه[3] » ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها . . ، فلما كان التمييز والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة[4] .

فيفهم من كلام القاضى أن المراد بالوجه هو ذات الله تعالى وأن الحقيقة غير مرادة تنزيها لله تعالى عن صفة التجسيم ، وكان فى هذا مترسما طريقة العرب وأسلوبهم فى الخطاب ومستندا إلى اللغة ، وقد بين وجه بلاغة هذا الأسلوب وسر اختيار كلمة « الوجه » فقال : لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها فلما كان التمييز والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة .

---

(١) المتشابه ص ١٠٥ (٢) الرحمن آية : ٢٧

(٣) القصص آية ٨٨ (٤) المغنى ج ٤ ص ٢٠٤

٢ — وقد جاء القاضي بعدة آيات من كتاب الله تعالى تتضمن كلمة «الوجه»، ووجهها نفس التوجيه منها: «قوله تعالى. «ولا تَدْعُ مع الله إلهاً آخرَ لا إله إلا هُو كُلُّ شيء هالك إلا وجهَه» فالمراد به أنه يفنى جميع الأشياء ثم يعيد ما يجب إعادته «وقوله» إلا وجهه» فالمراد به إلا هو فليس للمشبهة تعلق بذلك، ويلزمهم إن أثبتوا لله وجها ويداً أن يقولوا إن سائره يفنى ويبقى وجهه، وليس ذلك مما يعتقده مسلم. وعلى هذا السبيل يقال: هذا وجه الأمر وهذا وجه الصواب، فقد يذكر الوجه ويراد نفس الشيء، فعلى هذا الوجه تتأول الآية»(١)

ويقول في شرح الأصول الخمسة في هذه الآية: «والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة. يقال: وجه هذا الثواب جيد، أي ذاته جيدة، فلو كان الأمر على ما ذكره للزم أن ينتفي كل شيء منه إلا الوجه، تعالى الله عن ذلك(٢).

٣ — وقال: «وقوله من بعد: «فأقِمْ وجْهَكَ للدين القيِّم(٣) هو خطاب للكل وإن كان لفظه خاصاً. والمراد بالوجه: نفس الإنسان فكأنه قال: فأقم نفسك للدين القيم. حتى لا تحول عنه ولا تزول، فلا تأمن في كل وقت من الاخترام، فإذا ثبت على الاستقامة كنت من الفائزين»(٤).

٤ — ويقول: «وأما قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عليها فان، ويَبْقى وجهُ ربك»(٥) فلا يدل على إثبات وجه له — تعالى عن قولهم — وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض

---

(١) التنزيه ص ٣١٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧

(٣) الروم آية: ٤٣

(٤) التنزيه ص ٣٢١

(٥) الرحمن آية: ٢٦، ٢٧

له فلا شك أن المراد به ذاته ، فيختلف موقع هـــذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه ، فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك . ويبقى ربك[1] » .

٥ — وفى تفسير القاضى لقوله تعالى : « وُجوهٌ يومئذ ناضرةٌ إلى رَبِّهَا ناظرة »[2] تعرض لنفى الرؤية، ووجه الآية على أن المراد بالوجه هو الذات، فقال : لا يدل ظاهره على أن الله يرى من وجوه : —

أحدهما : خرجها القاضى على أن فى الآية حذفاً كقوله تعالى «واسأل القَرْية » ، والتقدير : إلى ثواب ربها ناظرة .

الثانى : أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة ، وقد علمنا أن هذه اللفظة تفيد الجملة ، لأن الناظر هو الإنسان دون بعضه ، كما أنه العالم ، والقادر ، والفاعل ، فإذا صح وكان الإنسان يوصف بأنه ناظر على وجه فيراد به الانتظار ، وقد يراد به تقليب الحدقة طلبا للرؤية ، وقد يراد به التفكر بالقلب طلبا للمعرفة ، فليس فى الظاهر إذا دلالة على ما قاله القوم وهو محتمل له ولغيره .

الثالث : أنه تعالى أراد بذكر الوجوه جملة الإنسان ، لا البعض المخصوص، ولذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة ، وذلك يليق بها دون الأبعاض ، ولذلك قال من بعد : « وَوُجُوه يومئذ باسرة ، تَظُنُّ أن يُفْعَلَ بها فاقرة » ، فوصفها بالظن الذى لا يليق بالوجه فإذا صح ذلك وجب كون الكلام مجملا ، والجملة إذا وصفت بأنها ناظرة لم يفهم أن المراد بها الرؤية ، وما يذكرون من قولهم إن النظر إذا علق بالوجه فالمراد به الرؤية لا يصح ، لأن تعليق النظر بالوجه غير معروف فى اللغة ، والذى

---

(١) المتشابه ص ٦٣٨ (٢) القيامة آية : ٢٢ ، ٢٣ .

يعرف تعليقه بالعين هو الرؤية ، فأما تعليقه بالوجه فهو كتعليقه بالرأس في أنه غير معروف أصلا[١] .

٦ — وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « وُجُوهٌ يومئذٍ خاشعة »[٢] كيف يصح ذلك في الوجوه ، وذلك من صفات الحي الذي الوجه بعضه ؟

وجوابنا : أن المراد جملة المرء دون العضو ، وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء ، كما يقال : هذا وجه الأمر ، وعلى هذا الوجه تأول العلماء قوله تعالى : « كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجْهه »[٣] .

* * *

وهناك آيات أخرى أريد منها الكل غير كلمة « الوجه » يقول القاضي في كلمة « القلوب » المراد منها الكل .

٧ — « وربما قيل في قوله تعالى : « أولئك الذين يَعلمُ اللهُ ما في قلوبهم » [٤] ما فائدة هذا التخصيص وهو عالم بسرائر القلوب ؟

وجوابنا : أن ذلك تهديد من الله تعالى ، وإذا خص قلوبهم بالذكر كان أقوى ، ولا يمنع من كونه عالماً بكل شيء ، إذ العادة جارية في الوعيد أن يخص كقول القائل لوكيله : احذر مخالفتي فإني عالم بما تأتيه [٥] .

فقد خص القلوب وأراد العلم بكل شيء لعلاقة الجزئية ، ثم ذكر العلة في بلاغة هذا الأسلوب ، والسر في اختيار كلمة القلوب وهو أنه إذا خص قلوبهم بالذكر كان أقوى . إذا المعروف أن القلب موضع السر .

٨ — وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه المؤلف للقلوب والموفق بينها ، فقال : « هُوَ الَّذى أيَّدَكَ بنَصْرِه وبالمؤمنين ، وألَّفَ بيْن

---

(١) المتشابه ص ٦٧٣ (٢) الغاشية آية : ٢
(٣) التنزيه ص ٤٦١ (٤) النساء آية : ٦٣
(٥) التنزيه ص ١٠٤ .

قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ »[1] .

ومما قال فى الجواب : . . فأما ظاهر قوله : « وألف بين قلوبهم » فلا يقتضى أنه فعل الإيمان وسائر ما يشتركون فيه . . وبعد ، فإن التأليف بين القلوب حقيقة أن ينضم بعضها إلى بعض ، وذلك مما لا يصح أن يكون مراداً . وبعد فإن الظاهر يقتضى أنه ألف بين قلوبهم ، والتأليف إنما يكون فيما يرجع إلى الفاعلين بينهم لا بين قلوبهم ، ومتى ذكر القلب فى ذلك فهو مجاز .

والمراد بذلك أنه تعالى أزال ما كان من العداوة بين الكفار ، أو يقال : إن المراد بذلك ما كان بين الأوس والخزرج لجمعهم الله على نصرته — ﷺ —[2] .

فقد أطلق القلوب وأراد الكفار أو قبيلتى الأوس والخزرج ، لعلاقة الجزئية ، وقد أطلق عليه « المجاز » بعد أن بين أن الحقيقة لا تصح أن تكون مرادة .

٩ — وقال : « وربما سألوا عن قوله تعالى : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا »[3] كيف يصح ذلك إذا لم يكن هو الخالق لتصرف الحيوان ؟

والجواب عن ذلك : أن المراد أنه قادر على تصريفها كما يشاء ، والعرب تذكر ذلك على هذا المعنى ، فتقول : « ناصية فلان بيد فلان »[4] .

فقد أطلق ناصية الدابة وأراد تصريفها كلها لعلاقة الجزئية ، وذكر

---

(١) الأنفال آية : ٦٢ ، ٦٣ — (٢) المتشابه ص ٣٢٤

(٣) هود آية : ٥٦ — (٤) التنزيه ص ١٨٥

أن ذلك على عادة العرب فى استعمالاتها .

١٠ — ويقول القاضى فى كلمة « الأعين » المراد منها الكل :

«قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على جواز الجوارح عليه ، فقال : واصْنَعِ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ووحينا[1] وإذا جازت الأعين عليه جاز سائر الأعضاء ، على ما يقوله المجسمة .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه أمره أن يصنع الفلك بأعينه ، ولا يقول أحد من المجسمة إن الفاعل منا يفعل بعينه تعالى ، أو بأعينه ، وإنما يفعل بقدرته وبحسب آلاته وعلومه .

وبعد ، فإنه يقتضى أن لله أعينا وليس ذلك مذهب القوم ، لأنهم يقولون : إن له عينا واحدة ومنهم من يثبت أن له عينين ، وهذا يقتضى أن له أعينا من غير أن يوقف على عدده ، لأن لفظة الجمع لا تخصص، وهذا بخلاف دين المسلمين ، فلا ضرورة للقوم من الرجوع إلى أن يتأولوا الآية ، ويعترفوا بأن الظاهر لا يدل ولا يشهد بصحة قولهم .

والمراد بذلك أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة، وسمى ذلك أعينا على جهة التوسع كما يقول القائل لغيره : افعل ذلك بمرأى منى ومسمع .

وإلى هنا ونفهم من كلام القاضى أنه أطلق الأعين وأراد المعرفة والبصيرة ، والعين جزء هام له ميزة خاصة فى المعرفة والصناعة . أو آلة مهمة لها أثر فى إتمام السفينة ، وهذا ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل وعلاقته الجزئية ،أو الآلية .

ثم قال فى الآية توجيها آخر يؤكد فيه علاقة الجزئية : «إنه أراد

---

(١) هود آية : ٣٧ .

تعالى واصنع الفلك مستعيناً بالملك وما حمله من الوحى فى تعريفك كيف تصنعه فسمى الملك أعينا له من حيث كان يبلغ ويبين ، كما يقال فى رسول الإنسان وقد ورد متعرفاً : إن هذا عين فلان . يريد بذلك أنه المتعرف عنه الأحوال ، أو المبين لغيره ما صدر عنه من الدلالة والبيان[1] .

فالعين جزء هام وأصيل فى التبليغ والتنبيه ، فأطلق الأعين وأراد الكل لعلاقة الجزئية ، واستشهد بالمعروف من اللغة .

١١ — ويقول نفس المقالة فى هذه الآية : « واصْبِرْ لِحُكْمِ ربك فإنك بأعيننا »[2] .

لا يدل على قول المشبهة ، لأن ذلك يوجب أن يكون له أعينا . . . وذلك يبطل قولهم ، لأن من يصرح بالجسم منهم وبإثبات الجوارح يثبته كمثل صورة آدم ولا يثبت له إلا عينين ، فيجب أن يكون المراد بذلك : إثباته عالماً بجميع ما يحصل من العباد . وهذا كما يقال : إن هذا الشيء وقع بمرأى منى ومسمع إذا كان عالماً بتفصيله »[3] .

فالله عالم بكل شيء وبجميع ما يحصل من العباد وبذلك فهو يرعاه ويحفظه ، والعين جزء له ميزة خاصة فى تحصيل هذا العلم وتلك الرعاية والحفظ .

١٢ — وقال . وقوله تعالى: « أنْ تقول نفس يا حسرتا على ما فرطتَ فى جنب الله »[4] لا يدل على أن لله جنبا على ما تقوله المشبهة وذلك أن هذه اللفظة إذا ذُكرت مع الفعل الذى يفعل للغير ، أو لأجل الغير فالمراد به الذات ، وهو الذى يعقل من قول القائل : احتملت هذا فى جنب فلان

---

(١) المتشابه ص ٣٨١ (٢) الطور آية : ٤٨

(٣) المتشابه ص ٦٣١ . (٤) الزمر آية : ٥٦

فإنما أراد تعالى على مافرطت فى ذات الله ، ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يفد ألبتة »[1]

فالجنب مراد به الذات عند القاضى — على ماعرف بالمجاز المرسل لعلاقة الجزئية — ولكن الزمخشرى جعلها من باب الكناية إذ قال : « لأنك إذا أثبت الأمر فى مكان الرجل وحيزه فقد أثبته فيه »[2] .

* * *

فبتوجيه القاضى للآيات السابقة نرى أنه يريد أن الله سبحانه أطلق الجزء وأراد الكل لصلة بينهما وعلاقة تربطهما ، وذلك على عادة العرب واستعمالاتهم فى اللغة ، وقد جعل هذا الأسلوب من التوسع فى اللغة وأدخله فى المجاز الذى خرج عن حقيقته ، وقد أشار إلى العلاقة التى تربطهما وإلى جملة الشروط التى اشترطها البلاغيون[3] فى علاقة الجزئية فقال فى قوله تعالى : « فأيْنما تولّوا فثمَّ وجْهُ الله » إن المراد بالوجه هو الذات لأنه لايبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها فلما كان التمييز والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة

* * *

(ب) السببية : عرض القاضى لآيات من القرآن الكريم ووجهها توجيها هو ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل لعلاقة السببية ، فقال :

---

(١) المتشابه ص ٧٥٩ (٢) الكشاف ج ٤ ص ١٠٦

(٣) اشترط البلاغيون فى علاقة الجزئية :

١ ـ أن يكون جزءا خاصا له مزيد اختصاص بالمعنى المراد كاطلاق العين على الجاسوس .

٢ ـ أن يكون جزءا لايتحقق الكل إلا به كاطلاق الرقبة على العبد .

٣ ـ أن يكون جزءا هو أشرف الأجزاء كاطلاق القافية على البيت من الشعر . ( انظر أسرار البيان ص ٦٧ ) .

١ — « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه جسم وأن له يدين فقال : « وقالت اليهودُ يدُ الله مغلُولة غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداهُ مبسُوطتان ينفقَ كيف يَشاء (١) » .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى إثبات يدين له تعالى خارجتين عن الوجه الذى نعقله . والمراد بذلك : أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد به نعمة الدين والدنيا ، والنعمة الظاهرة والباطنة وقد يعبر باليدين عن النعمة فيقال : لفلان عندى يد وأياد جسيمة (٢) » .

فالقاضى أخرج اليد عن حقيقتها وأراد منها النعمة على ماهو مشهور فى اللغة وعرف العرب ، والمعروف أن اليد سبب فى النعمة كما أنها سبب فى القوة ، وقد أشار إلى ذلك فى « كتابه شرح » الأصول حيث قال :

٢ — « تعلق المشبهه بقوله تعالى : لما خلقتُ بيدَىَّ أستكبرتَ (٣) » فقالوا فأثبت لنفسه اليدين ، وهذا يدل على كونه جسما .

والجواب عنه : أن اليدين هنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر فى اللغة قال الشاعر (٤) :

فقالا شفاك الله ، والله ما بِنَا لما حملتْ منك الضلوع يَدان

ثم يحتج للتثنية فى قوله تعالى : « بَلْ يداه مبْسُوطتان » بأن من عادة العرب وضع المثنى مكان المفرد فقال : « على أن من عادتهم وضع المثنى مكان المفرد، وعلى هذا قال الشاعر :

فإنْ بخِلتْ سدُوسُ بدرْهَميْها فإن الريحَ طيِّبة قبولُ

وقال أبو وهب ، الوليد بن عقبة :

---

(١) المائدة آية ٦٤ »
(٢) المتشابه ص ٢٣٠
(٣) ص آية : ٧٥
(٤) عروة ابن حزام . انظر ذيل الأمالى ص١٥٩ .

أرَى الجزّار يشحذُ شفرتيه إذا هبّتْ رياحُ أبي عَقيل

وإنما أراد شفرته ، ولكن ثنى (١) » .

وقد ذكر القاضى عدة آيات من هذا القبيل دفع فيها شبهة التجسيم وأراد من اليد القدرة والقوة ، لأنها أقوى آلات العمل وسبب فيها ، فقال :

٣ — « وربما قيل فى قوله تعالى : « أولمْ يرَوْا أنـّا خلقـْنا لهم ممّا عَملتْ أيدينا أنعاماً » (٢) أليس ذلك يدل على أن لله تعالى يدين ؟

وجوابنا : إن دل فإنما يدل على أيدٍ ، ولا يقول بذلك أحد ، وإذا وجب أن يتأول ذلك فكذلك سائر الآيات ، وذكر تعالى الأيدى على طريق توكيد إضافة العمل إليه ، كما قال تعالى : « بُشْراً بين يدَىْ رَحمته » (٣) وكما يقال فى كلام وقع من المرء : هذا ماعملت يداك . وإنما تذكر اليد من حيث أنها أقوى آلات الأفعال (٤) » . وكرر القاضى هذا فى أماليه فى حديث خلق آدم « خلقـْتـُه بيدَىّ (٥) » .

٤ — وقال : وقوله تعالى : « ولوْ تقوّلَ علينا بعض الأقاويل لأخذْنا منه باليمين (٦) » ، لايصح تعلقهم به لإثبات اليمين له تعالى لأن المراد القدرة على مابيناه فى غير موضع ، وعلى هذا الوجه يقال : إن فلانا يملك فلانا ملك يمين إذا أمكنه التصرف فيه وإن لم يكن له يمين ، وعلى هذا الوجه قال الشاعر :

إذا ما رايةٌ رُفعت لمجدٍ تلقـّاها عَرابةُ باليمين

يعنى ببأس وقوة (٧) » .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨ .
(٢) يس آية : ٧١ .
(٣) الروم آية : ٥٧
(٤) التنزيه ص ٣٥٠
(٥) أمالى القاضى ورقة ١٨٦ ، ١٨٩ .
(٦) الحاقة آية : ٤٤ ، ٤٥
(٧) التنزيه ص ٤٣٣ .

٥ - وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : «إنَّ الذين يُبايعونك إنَّما يُبايعون الله يدُ الله فوقَ أيدِيهم »[1] ماالفائدة فى هذا الكلام ؟

وجوابنا : أن المراد أنه أقوى منهم وأقدر ، وفى ذلك زجر لهم عن نكث البيعة ، فأما من يزعم أن لله تعالى يدا تبعا لهذا الظاهر فقد أبعد لأنه يلزمه إثبات يد فوق أيدى الناس »[2] .

* * *

ففى كل تلك الآيات الكريمة ذكرت اليد ولم يرد منها معناها الحقيقى وإنما كان المراد منها إما النعمة ، أو القوة ، واليد سبب فى كليهما. والقاضى وإن لم يذكر ولا فى آية واحدة مما سبق أن الكلام يجرى فيها على طريق المجاز إلا أن التوجيه للآية والتفسير لها يدل على ذلك ، ورشد عنه فى كل آية . وهذا ماأطلق عليه « المجاز المرسل » ، وقد أشار إلى السر فى اختيار كلمة « اليد » فقال : وإنما تذكر اليد من حيث إنها أقوى آلات الأفعال .

٦ - وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « لا تَدْرِى لعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلك أمراً »[3] إن ذلك يدل على أن الرجعة هو الذى يحدثها .

وجوابنا : أنه تعالى لم يفسر الأمر . والمراد عندنا : الشهوة ومحبة القلب اللذان يدعوانه إلى الرجعة ويغتم لأجلهما بما فعل من الطلاق »[4] فالشهوة ومحبة القلب إذ هما سبب فى الرجعة .

* * *

---

(١) الفتح آية : ١٠

(٢) التنزيه ص ٣٩٣

(٣) الطلاق آية : ١

(٤) التنزيه ص ٤٢٧

ج — المسببة :

١ — ذكر القاضي آيات قرآنية كريمة وقد أولها على أن المراد بها إطلاق المسبب وإرادة السبب، فقال:

« وربما قيل في قوله تعالى : « ولَقَدْ كُنْتُم تَمَنَّوْنَ الموتَ من قبل أنْ تلقَوه فقَد رَأيتُمُوه وأنتم تنظرون »[١] كيف يصح أن يلقى الموت وهو ينظر ؟

وجوابنا : أن المراد رؤية أسباب الموت ومقدماته دون نفس الموت ، لأن الميت لا يتمكن من أن يكيف الموت ويراه، وهو كقوله تعالى: « كُتِبَ عليكم إذَا حضر أحدكم الموتُ »[٢] والمراد به مرض الموت الذي يخاف منه، وهو كقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام : « إني أرَى في المنام أني أذبحكَ »[٣] والمراد : الاضطجاع الذي هو مقدمة الذبح »[٤] .

وقد قال المغنى : قد بينا في أصول الفقه أنه تعالى أمره بمقدمات الذبح دون نفس الذبح ، وبينا أن كل ذلك قد يسمى ذبحاً ، كما يسمى المرض المخوف موتا من حيث كان سببا له ، فيقال : حضره الموت فكذلك لما غلب في ظن إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمر بالذبح عند أمر الله تعالى إياه بمقدماته كان عنده كالسبب جاز أن يقال إنه أمر بالذبح على سبيل المجاز ، وبينا أن قوله تعالى : « قد صدَّقتَ الرُّؤيا » يدل على أنه لم يؤمر بالذبح وإلا لم يكن مصدقا له »[٥] .

فقد ذكر لفظ « الموت » ، وأراد أسبابه ، كما ذكر الذبح وأراد أسبابه ومقدماته على سبيل المجاز، وهو ما عرف بالمجاز المرسل ، ويصح أن يكون

---

(١) آل عمران آية : ١٤٣ (٢) البقرة ١٨٠
(٣) الصافات ١٠٣ (٤) التنزيه ص ٨٠ (٥) المغنى ج ٦ ص ٣٢١

المجاز هنا مجازاً بالحذف ، ولكن ذكره السببيه يرجح الأول .

٢ — « وربما قيل فى قوله تعالى : « واتقوا النار التى أعدّت للكافرين »[1] كيف يصح من العباد اتقاء النار وهم يقهرون عليها ؟

ومما قال فى الجواب : إن المراد بقوله : « واتقوا النار » اتقاء المعاصى التى توجب استحقاق عقاب النار : وذلك ظاهر إذا قيل للمرء اتق ربك واتق السلطان . إن المراد اتقاء ما يؤدى إلى تأديبهم » . ... [2] .

فالنار مسببة عن المعاصى التى توجب استحقاقها . وفيها أيضاً معنى الصيرورة ، فالمعاصى تئول بالإنسان إلى النار .

٣ — وعلى هذا النهج قال : « وقوله تعالى : « وسارِعوا إلى مغفرة من ربكم » [3] ... المراد : أى ما تستحقون المغفرة به دون نفس المغفرة مما ينفرد تعالى به ، والمراد بذلك : التوبة والإنابة لكى يقع التلافى فتستحق المغفرة . . »[4] .

فالمغفرة كذلك مسببة عن التوبة والإنابة .

٤ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرّجيم »[5] كيف يصح ذلك والاستعاذة تتقدم قراءة القرآن لا أنها تتأخر عنه ؟

وجوابنا : أن المراد فإذا عزمت على قراءة القرآن وهممت فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم . وهذا كقوله : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم »[6] والمراد إذا أردتم ذلك . ومثل ذلك يستعمل فى اللغة ، يقول القائل لغيره : إذا سافرت فاستعد لسفرك : يريد إذا هممت بذلك »[7] .

(١) آل عمران آية : ١٣١ (٢) التنزيه ص ٧٨
(٣) آل عمران آية : ١٣٣ (٤) المتشابه ص ١٦١
(٥) النحل آية : ٩٨ . (٦) المائدة آية : ٦ (٧) التنزيه ص ٢٢٠

فالقراءة مسببه عن العزم والهم ، وكذلك القيام إلى الصلاة مسبب عن الإرادة .

ففي كل تلك الآيات أطلق المسبب وأريد السبب، على طريق ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل لعلاقة السببية .

* * *

د — اعتبار ما يئول إليه : ذكره القاضي فقال : —

١ — « وقوله تعالى: « إنك إنْ تذَرْهم يُضلوا عبادك ولا يَلدُوا إلا فاجراً كفاراً » [١] لا يصح أن يتعلق به من يرى جواز تعذيب الأطفال ، لأنه يجب على هذا الظاهر أن يكون المولود منهم فى حال سقوطه فاجراً كافراً ، وهذا مما لا يبلغه أحد .

فالمراد إذاً به : ولا يلدوا إلا من سيفجر ويكفر عند البلوغ ... [٢] .

٢ — وقال : « وقوله تعالى : إنما يأكلون فى بُطونهم ناراً » [٣] تفخيما لهذا الأمر وتعظيما لمواقع الجناية فيه على جهة العاقبة . كأنه تعالى قال « إنه وإن كان طيبا فى الحال لذيذا فمن حيث يؤدى إلى النار كأنه بهذه الصفة فى الحال [٤] » . وهذا لايمنع أن تكون النار أيضا مسببة عن أكل مال اليتيم .

٣ — وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « إنى سقيمٌ » [٥] كيف يصح على الأنبياء الكذب ؟ .

وجوابنا : أنه يحتمل أن يريد سأسقم كقوله تعالى : « إنك ميتٌ » [٦]

---

(١) نوح آية : ٢٧
(٢) المتشابه ص ٦٦٧
(٣) النساء آية : ١٠
(٤) المتشابه ص ٧٨ .
(٥) الصافات آية : ٨٩ :
(٦) الزمر آية : ٣٠

أى ستموت ، وكقوله : « إنى أرانى أعصر خمراً »[١] ... [٢] .

٤ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن »[٣] كيف يصح ذلك فى اللغة وهى لاتنبت بالدهن ولا الدهن ينبت ؟ .

وجوابنا : أن المراد تنبت ماهو أصل الدهن وهو الزيتون الذى يخرج منه الدهن ، وينبت : أى يخرج وقد يقال فى الشجرة : إنها تخرج كيت وكيت ويقال إنها تخرج بكيت وكيت »[٤] :

فالشجرة لاتنبت الدهن وإنما تنبت الزيتون الذى يصير إلى الدهن .

* * *

ففى كل تلك الآيات نرى أن الحقيقة غير مرادة ، وأنه أطلق الشىء وأراد مايئول إليه ، على سبيل ماسماه المتأخرون بالمجاز المرسل، وفى الآية « إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » ذكر سر بلاغة المجاز وبين أن فى ذكر النار — بدلا من المال — تفخيما للجزاء الذى ينالونه وتعظيما لمواقع الجناية فيه على طريق العاقبة .

* * *

( هـ ) اعتبار ما كان : قال فى قوله تعالى : وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما »[٥] فأمر بالإصلاح أولا ، ثم قال : فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » فأمر بالقتال ثانيا ، ونبه بالطرفين اللذين هما الإصلاح والقتال على مابينهما من الوسائط .

---

(١) يوسف آية : ٣٦

(٢) التنزيه ص ٣٥٣ .

(٣) المؤمنون آية . ٢٠

(٤) التنزيه ص ٢٧٨

(٥) الحجرات آية ٩ .

فان قيل . فقد سمى الطائفتين مؤمنين وعندكم أنهما إذا اقتتلا لم يصح ذلك فيهما ؟

وجوابنا : أنه أثبتهما مؤمنين قبل البغى والقتال » [1] .

فالقاضى يرى أن تسمية الطائفتين مؤمنين مع ماحصل منهما من البغى والقتال إنما صح لأن ذلك باعتبار ما كان . وهو ماعرف بالمجاز المرسل .

* * *

( و ) الآلية : قال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه الخالق لكلام العبد فقال : « ومنْ آياتِه خلق السمواتِ والأرضِ واختلافُ ألسنتكم وألوانكم » [2] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه خلق نفس الألسنة ، ومتى أريد بذلك الكلام المفعول فيها فهو توسع ، وذلك مما لاينكر [3] » .

فقد أطلق الألسنة وأراد الكلام المفعول فيها — وهى اللغة — والألسنة آلة لذلك . وجعل هذا النوع من التوسع فى اللغة . وهو ما عرف بالمجاز المرسل لعلاقة الآلية .

* * *

( ز ) الحالية : وقد ذكر صورتها فى قوله تعالى : « وإنَّ الدَّارَ الآخرةَ لهىَ الحيوَانُ » ، وقد سبق [4] أن عددنا المجاز فى هذه الآية إما من قبيل التشبيه البليغ أو من صور المجاز المرسل .

* * *

---

(١) التنزيه ص ٣٩٦ — (٢) الروم آية ٢٢

(٣) المتشابه ص ٥٠٣ — (٤) فى صورة التشبيه الذى يعلن مجازيته ص ٢٣٣

وبهذا نرى أن القاضى عرف صور المجاز المرسل وكثيراً من علاقاته وهو وإن لم ينص على مجازيته فى كثير من صوره إلا أن توجيهاته لتلك الصور تدل عليه وتشير إليه .

وعلى ذلك فما قيل[1] من أن الزمخشرى أضاف إلى المجاز المرسل: تسمية الشىء بإسم جزئه ، واعتبار ما يئول إليه ، والمسببية ليس دقيقاً ، فقد وجدت هذه عند القاضى قبل الزمخشرى بقرن ونصف تقريباً .

وما قيل أيضاً[2] من أن أبا حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ هو الذى تأثر به الزمخشرى فى ذلك ليس قاطعاً ، ولعل الأقرب إلى الحقيقة أن يكون قد تأثر بالقاضى عبد الجبار .

* * *

٧ — صور المجاز العقلى عند القاضى :

لما وضع السكاكى البلاغة وضعها الأخير بحث المجاز العقلى فى علم البيان فعرفه ، ومثل له بقوله : « أنبت الربيع البقل ، وشفى الطبيب المريض ، وكسا الخليفة الكعبة ، وهزم الأمير الجند ، وبنى الوزير القصر »[3] .

وبعد أن بحثه فى علم البيان عاد وأنكره ورأى نظمه فى سلك الاستعارة بالكناية ، وذلك بجعل الربيع فى « أنبت الربيع البقل » استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقى بواسطة المبالغة فى التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة ، وجعل نسبة الإنبات إليه قرينة الاستعارة ، كما يجعل الأمير فى ( هزم الأمير الجند ) المدبر لأسباب هزيمة العدو واستعارة بالكناية عن الجند الهازم ، وجعل نسبة الهزم إليه قرينة الاستعارة »[4] .

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٣ .

(٢) البحث البلاغى فى تفسير الكشاف ص ٣٠٣ .

(٣) مفتاح العلوم ص ١٨٥

(٤) المصدر السابق ص ١٨٩

ولكن القزويني عد هذا المجاز مجازاً في الإسناد وأخرجه من علم البيان وأدخله في علم المعاني وعقد له فصلا بعنوان : « الحقيقة والمجاز العقليان : الإسناد منه حقيقة عقلية ومنه مجاز عقلي » وقال عنه : « إنما لم نورد الكلام في الحقيقة والمجاز العقليين في علم البيان كما فعل السكاكي ومن تبعه لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان »(١).

وللمجاز العقلي أثره في التعبير وقيمته في الأسلوب البلاغي وإن أنكره السكاكي ونظمه في سلك الاستعارة بالكناية وأدخله القزويني في علم المعاني .

ونحن نرى أن يبحث المجاز العقلي في المجاز لا في الإسناد كما فعل القزويني . وقد كان منهجه هذا مثاراً لنقد البلاغيين السائرين على منهجه وفي ركابه، ومنهم التفتازاني، يقول ناقداً لكلام القزويني : « وفيه نظر ، لأن علم المعاني إنما يبحث عن الأحوال المذكورة من حيث إنها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، وظاهر أن البحث في الحقيقة والمجاز العقليين ليس من هذه الحيثية فلا يكون داخلا في علم المعاني ، وإلا فالحقيقة والمجاز اللغويان أيضاً من أحوال المسند إليه والمسند : . »(٢) .

وقدم عرض القاضي لكثير من صور المجاز العقلي . وهو إسناد الشيء إلى غير ما هو له لعلاقة ، كما ذكر بعض ملابساته .

ملابسات المجاز العقلي :

ذكر القاضي صور هذا المجاز والدافع إلى ظهوره في الكلام العربي. فقال عند ذكره لقوله تعالى : « فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ،

---

(١) بغية الإيضاح ص ٥٤ ـ ٧٢ (٢) المطول ص ٥٤.

فويلٌ لهم مِمَّا كتبتْ أيديهم ووَيْلٌ لهم مِما يكْسِبُون »[1] هذا يدل على أن هذه الأفعال ليست من خلقه تعالى ، لأنه لو كان قد خلقها لم يصح أن تنفى عنه ، لأن أقوى الإضافات فى الفعل أن يضاف إلى فاعله ، فلو كان تعالى خلق ما كتبوه لما صح أن ينفيه عن نفسه ، مع أنه الذى خلقه وأوجده .

فإن قال : أو لستم قد تضيفون إليه الطاعة وإن لم يفعلها ؟

قيل له : إن الذى قلناه إن ما يفعله لا يجوز أن ينفى عنه ،ولم نقل : إن كل ما أضيف إليه فهو فعله ، وقد يضاف الشىء إلى من فعله ، وقد يضاف إلى من أعان عليه ، وسهل السبيل إليه ، ولطف فيه ، وقد يضاف إلى من فعل ما يجرى مجرى السبب ، ولذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه ، لأنه فعله ، وقد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل الولد ، لما فعل من المقدمات التى عندها يتأدب ، ويضاف إليه تنعم الغير بداره وأحواله إذا كان هو الذى أعطاه من الأموال ما اكتسبها أجمع به ، وهذا الظاهر فى اللغة ، ولا يعرف فى اللغة قطع إضافة الفعل إلى فاعله البتة ، فإذا بين تعالى أن كتابتهم ليست من عنده ففى ذلك دلالة على أنها من فعلهم ، ولو كان هو الذى خلقها لم يستحقوا الويل بهذه الإضافة ولا باكتسابهم لها[2] .

فالقاضى يرى أنه لا يسند الفعل إلى فاعله الحقيقى فى كل شىء ، بل قد يسند إلى سببه ، وهو كثير فى اللغة وشائع بين العرب . فقد يقول الوالد: أدبت الولد ، ويسند فعل الأدب إلى نفسه وإن كان الولد الذى فعل ذلك، وإنما صح ذلك لأن الوالد فعل المقدمات التى عندها يتأدب وكان السبب فى ذلك .

---

(١) البقرة آية : ٧٩ .

(٢) المتشابه ص ٩٦ ، ٩٧

كما يجوز أن يقال مثلا : بنى الأمير لنا داراً فيسند الفعل إلى الأمير مثلا — وهو المنعم — وإن لم يفعل شيئاً لأنه سبب فى الفعل بأن مكن من ذلك بإعطائه الفاعل من المال ما اكتسبها أجمع به .

وقد قال القاضى أيضاً — كاشفاً عن نفس الملابسة — عند تفسيره لقوله تعالى : « ومَابكمُ منْ نعمة فمن الله »[1] وقد علمنا أنه قد يقال فيما يتخذه الإنسان من دار وغيرها ، إذا عانه غيره ببذل النفقة عليها : إنها من فلان ، وإن لم يكن له فيها فعل .

ويقال فيما يحصل للولد من الأدب والعلم : إنه من أبيه ، وإن لم يكن الأدب من فعله ، وإذا وصل بأدبه إلى ممالك ، فقد يضاف إلى والده لما كان الأب هو السبب فيما هو السبب فيه ، وعلى هذا الحد يطلق فى المعاصى ، فيقال : هى من الشيطان لما كان دعاؤه إليها كالسبب والمعونة ، وربما قويت هذه الإضافة فيتسع فيها بذكر الفعل لقوتها ، فيقال فى أدب الولد ، إنه من عمل أبيه ، وقد قال تعالى فى مثله : « قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ »[2] .

وعلى هذا الحد نقول فى الطاعات أجمع : إنها من الله تعالى ، لما وصلنا إليها بألطافه ومعونته وتيسيره ، ولا نقول ذلك فى المعاصى وإن مكن تعالى منها ، لما منع منها بالنهى والزجر والتهديد .

وعلى هذا الوجه نقول فيما يصل إلينا من العطايا والهبات : إنها من نعم الله ، وإن كان آخر السبب الذى به ملكنا من فعلنا ، وما قبله من فعل المعطى ، لما كان لا يتم كونه نعمة إلا بأمور من قبله تعالى فى الحال ومن قبل ، ولأنه أراد ذلك ولم يمنع منه »[3] .

---

(١) النحل آية : ٥٣ .
(٢) القصص آية : ١٥
(٣) المتشابه ص ٤٤٥

فنحن نرى أن القاضي عبد الجبار ذكر أن الشيء قد يسند إلى غير ما هو له لأسباب عدة وعلل معقولة ، عرفتها العرب وتداولتها في أساليبها وشاعت في عرفهم ولغتهم . وهذه هي التي سميت فيما بعد بالعلاقات .

علاقات المجاز العقلي التي تناولها القاضي هي :

(١) السببية :

١ - قال القاضي : « قالوا : وقد قال فيها : « صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ » (١) فأراد دين الذين أنعمت عليهم بالإيمان ، ولو لم يكن الإيمان من فعله لم يكن لهذا القول معنى .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره إنما يدل على أنهم طلبوا أن يهديهم « صراط الذين أنعمت عليهم » ولم يذكر بماذا أنعم فمن أين المراد به نفس الإيمان ؟

وبعد ، فإن صح أنه المنعم بالإيمان عليهم لم يدل على أنه ليس بفعل لهم ، لأنه تعالى قد ينعم علينا بما نفعله من الطاعة والإيمان إذا كنا إنما نناله بمعونته ، وألطافه ، وتيسيره ، وتسهيله ، فيصير من حيث فعل هذه المقدمات التي لولاها لم يصح ولم نختر الإيمان ، ولا كان لنا إليه داع ، كأنه قد فعل الإيمان ، فيضاف إلى أنه من نعمه ، كما أن صلاح الولد يضاف إلى والده ، وإن كان هو الذي تأدب ، وتعلم لما فعل من المعونة والأحوال ما عنده أمكنه ذلك واختاره ، وقد يهب أحدنا لغيره المال فإذا صرفه في المأكول والملبوس فانتفع به كانت تلك المنافع مضافة إليه ، وإن كان من فعل المنتفع ، لما كان إنما وصل إليه بما كان من قبله من المال ، وهذا بين » (٢) .

---

(١) الفاتحة آية : ٧

(٢) المتشابه ص ٤٦

فإضافة الإنعام بالإيمان إلى الله سبحانه إنما جاز لأنه سبب فيه بمعونته وتيسيره وتسهيله ، وإن كان الفعل الحقيق للإيمان من قبل العبد ، واللغة والعرف يشهدان بذلك ، فصلاح الولد مثلا يضاف إلى والده لأنه سبب فيه وأعان عليه وإن كان الصلاح حقيقة من فعل الولد ، لأنه هو الذى تعلم وتأدب، وهذا الإسناد هو سماه المتأخرون بالمجاز العقلى .

٢ — وقال : « قالوا : فقد قال تعالى : « وأمَّا الَّذين كفَرُوا فيقولون ماذَا أرَادَ الله بهذَا مَثلاً يُضلُّ به كثيراً ويَهدِى به كثيراً » [1] ، وذلك يدل على أنه تعالى يضل ويهدى لا كما تقولون بأنه تعالى لا يجوز عليه ذلك .

وبعد أن يدخل مع المخالفين فى مجادلات عقلية وكلامية ، يقول فى كتابه « التنزيه » :

« يضل به كثيرا » أراد يعاقب بالكفر به ، « ويهدى به كثيرا » أى يثيب بالإيمان به كثيرا ، ويجوز إضافة هذا الضلال إلى نفسه .

وإلى هنا وقد أراد من الضلال — العقاب ومن الهداية — الثواب ، وعلى هذا المعنى فلا مانع من إسناد العقاب والثواب إلى الله سبحانه ويكون على سبيل الحقيقة ..

ثم قال مشيرا إلى جهة المجاز : « وقد قيل أيضا : إنهم لما ضلوا عنده جاز أن يضاف إلى نفسه ، كما قال تعالى : « وإذا ما أنزلتْ سورةٌ فمنهم من يقول أيُّكم زادته هذه إيماناً ، ثم قال من بعد : « وأمَّا الَّذين فى قلُوبهم مَرضٌ فزادَتهُم رِجساً إلى رِجسِهم » [2] فأضاف إيمانهم وكفرهم إلى السورة لما آمن بعضهم عند نزولها وكفر بعضهم . فكذلك أضاف

---

(١) البقرة آية : ٢٦ (٢) التوبة آية : ١٢٥

هذا الضلال إلى نفسه لما كفروا بالمثل عند نزوله »[١].

وقال فى كتابه « المتشابه » فى نفس الآية بعد أن بين معنى الهدى والضلال، واستشهد لهذه المعانى بالآيات القرآنية قال ملخصا لهذه الوجوه:

١ — فحصل من هذه الجملة ( يقصد ماسبق من الكلام ) أنه تعالى يهدى: بمعنى الدلالة والبيان وذلك عام فى كل مكلف لأنه لما عمهم بالتكليف فلابد أن يعمهم بما يدل عليه، وإلا كان تكليفا بما لا يمكن أن يفعل. واستشهد بقوله تعالى: « هُدًى للنَّاس »[٢].

٢ — وقد يضاف إليه ذلك، بمعنى زيادة الهدى ويخص بذلك تعالى من اهتدى وآمن، يقول الله تعالى: « وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوا هُدًى »[٣].

٣ — وقد يضاف إليه بمعنى الثواب على ما ذكرناه لأنه المختص بأن يثيب دون غيره، وذلك مما يختص به المؤمن. قال تعالى: « وَالَّذِينَ قُتِلُوا فى سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أعمالهم سَيَهْدِيهِم وَيُصْلِحُ بَالَهُم »[٤].

٤ — وقد يضاف إليه ذلك بمعنى الأخذ بهم فى طريق الفوز والنجاة وذلك أيضا مما يختص به المؤمن، قال تعالى: اهدنا الصراط المستقيم. فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود فى اللغة ولا فى الكتاب، وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى، ويوصف تعالى من حيث دله، وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه »[٥].

فقد أجاز القاضى إضافة الهدى إلى الله سبحانه بإحدى إضافات أربعة: إما أن يكون الهدى بمعنى: الدلالة والبيان، أو زيادة الهدى، أو الثواب، أو الأخذ بهم فى طريق الجنة، واستشهد لكل ذلك بالقرآن الكريم. فعلى هذه الوجوه كلها ينسب الهدى إلى الله سبحانه على الحقيقة.

(١) التنزيه ص ٢٠ (٢) البقرة آية: ١٨٥. (٣) مريم آية: ٧٦
(٤) محمد آية: ٤، ٥ (٥) المتشابه ص ٥٩ وما بعدها.

أما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة — وهو مذهب القوم المخالفين — فنفاه لأنه غير موجود فى اللغة أو فى الكتاب ، وإنما أجاز إضافة الإيمان والطاعة إلى الله سبحانه من جهة أن الله دل الإنسان على الإيمان وسهل سبيله إليه فكان هو السبب فى ذلك . . فإسناد الإيمان والطاعة إلى الله تعالى إنما جاز فقط لأنه سبب فيه ، على طريق ماسمى « بالمجاز العقلى » وهو وان لم يصرح بالمجاز فى هذا الشطر من الآية فقد صرح به فى الشطر الآخر الآتى .

أما الضلال : فقد ورد فى الكتاب بوجوه منها :

١ — أنه تعالى أضافه إلى نفسه بمعنى العقاب وسماه ضلالا . فقال : وما يُضلُّ به إلا الفاسقين » (١) .

٢ — وقد أضاف ذلك إلى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى . لأنه إذا سلبهم ذلك للمصلحة أو على سبيل العقوبة جاز أن يقول : « ومن يُرِدْ أن يُضلَّه » (٢) ، يعنى عن الزيادات المؤدية إلى شرح الصدور « يجعل صدره ضيقاً حرجاً » ولا يكون ذلك منعا من الإيمان بل يكون بعثا عليه ، لأن من ضاق صدره بالشيء وتحير فيه طلب الخلاص منه

٣ — ويجوز أن يضاف الضلال إليه تعالى بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار ، وكما أن أحدنا فى الشاهد إذا عدل به الإنسان عن طريق نجاته إلى طريق هلاكه يقال : أضله وإن كان ما يفعله يحسن من حيث استوجبوه بكفرهم وبسوء اختيارهم .

فعلى هذه الوجوه يجوز أن ينسب الضلال إلى الله تعالى .

---

(١) البقرة آية ٢٦ (٢) الأنعام آية ١٢٥

فأما بمعنى خلق نفس الكفر فيهم ، أو الدعاء إليه أو تلبيس الأدلة ، فذلك مما لا يجوز عليه تعالى ، وقد وصف به الشيطان وذمه بذلك ، فقال تعالى: «ولقدْ أَضَلَّ مِنكم جِبلاًّ كثيرا (١) »وقال : « وأَضَلَّ فِرْعَونَ قوْمَه وماهدَى » (٢) .

وعلى هذه الوجوه كلها أسند الضلال إلى الله سبحانه على سبيل الحقيقة لأنها على وجه لايقبح ، وقد ذكر القاضي وجها آخر في إسناد الضلال إلى الله سبحانه ووجهه وجهة المجاز فقال : « وقد قيل : إنه أضاف الضلال إلى نفسه لما ضلوا عنه ضربه المثل ، على مجاز الكلام ، كقوله تعالى : « وأَضلَّهم السَّامِرِيّ » (٣). لما ضلوا عنددعائه . وكقوله : « ربِّ إنَّهنَّ أَضْلَلْنَ كثيراً من النَّاس » (٤) ، لما ضلوا عندها و بسببها ، وكقول العربي لمن فعل ماعنده ظهر في الغير التعب أو البخل أو الجبن : إنه أتعبه وأبخله ، وهذا كثير في اللغة » (٥) .

فإسناد الضلال إلى الله سبحانه وتعالى في هذه الصورة ليس على الحقيقة، وإنما هو على طريق المجاز من إسناد الفعل إلى السبب، فقدأضاف الضلال إلى نفسه لما ضلوا عند ضربه المثل على مجاز الكلام . وهو ماعناه المتأخرون « بالمجاز العقلي » ، وكذلك إسناد الضلال إلى السامري ، وإسناد الضلال إلى الأصنام فيما أورده من آيات . . كل ذلك إسناد إلى السبب على مجاز الكلام . وقد صرح بأن هذا الأسلوب وذلك الاستعمال كثير في اللغة وشائع في مجازات الكلام .

٣ — وقال : « وقد ذكر تعـــالى مايدل على أنه الخالق الإيمان

---

(١) يس آية ٦٢
(٢ ، ٣) طه آية : ٧٩ ، ٨٥
(٤) إبراهيم آية ٣٦ .
(٥) المتشابه ٦٠ ، ٦٩

والطاعة والمفضل بها المؤمن على الكافر فقال : « يا بَنى إسْرَائيلَ اذكُروا نِعمَتىَ التى أنعَمتُ عليكم وأنىّ فضلتُكم على العَالمين »(١) فبين أنه أنعم بأن فضلهم وذلك التفضيل ليس إلا بما اختصوا به من الطاعات :

ومما قال فى الجواب : .. وبعد فإن التفضيل لو كان بالإيمان لم يدل على أنه من خلقه تعالى فيهم بل يجب أن يحمل على أنه نسبه إلى نفسه من حيث فعل المعونة والألطاف والتسهيل وما عنده وقع ذلك منهم ، فجاز أن يضيف الإيمان إلى نفسه من حيث فعل المقدمات التى عندها يختاره على ما بيناه من أن أدب الولد يضاف إلى الوالد إذا فعل من المقدمات ما عنده يختار التأدب »(٢) .

فإسناد التفضيل إلى الله — لو كان المراد به خلق الإيمان والطاعة — ليس على سبيل الحقيقة ، ولكن لأنه السبب فى ذلك فقد فعل التسهيل والمعونة والألطاف والمقدمات التى عندها يختار الإيمان والطاعات .. وهذا هو معنى المجاز العقلى ولعلاقة السببية .

٤ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق لأفعال العباد فقال : « وإذِ ابتَلى إبراهيمَ ربُّه بكلمات فأتمهُنّ قال : إنى جاعِلُكَ لِلنّاس إماماً »(٣) ، فبين أنه جعله بالصفة التى لها كان إماما وهو ما عليه من الدين والإسلام والنزاهة والطهارة .

وبعد أن يحتج لدعواه بأن الأفعال تنسب إلى العباد على الحقيقة لا إلى الله قال : « ولو كان ما به إماما صار من فعله لم يمتنع فى الكلام أن يقال : إن الله جعله كذلك ، إذا فعل المقدمات التى عندها اختص به ، كما يقول

---

(١) البقرة آية : ٤٧ . (٢) المتشابه ص ٨٩ (٣) البقرة آية ١٤٤

الولد لولده إذا تأدب : إنى صيرتك أديبا إذا فعل به أسباب التأديب على ما قدمناه »(1) .

فإسناد جعل إبراهيم — عليه السلام — إماما إلى الله إسناد إلى السبب ، لأنه فعل المقدمات التى اختصه به من الدين والإسلام والنزاهة والطهارة .

٥ — وقال : « قالوا : « مامعنى : رَبنا واجعَلنا مُسلمَين لك ومن ذُرِّيتنا أمةً مسلمةً لك »(2) إن كان الإسلام من قبل العبد ؟

وجوابنا : أن المراد مسألة الألطاف والتسهيل فى أن يصيرا مسلمين ، لأن المرء وإن كان يفعل الإسلام فلا يستغنى عن زيادات الهدى ولولا ذلك لما صح الأمر والنهى بالإسلام والكفر ، ولما جاز المدح عليه ، ولم يكن لقوله تعالى : « وأَرِنا مَناسِكنا وتُب عَلينا » معنى ، والوالد إذا توصل إلى تأديب ولده بأمور جاز أن يقال : جعله أديبا عالما لفعله الأسباب التى عندها تعلم »(3) .

فإسناد جعل الناس مسلمين إلى الله تعالى ليس إلا لأنه فعل الأسباب والمقدمات ، وسهل ذلك وأعان عليه من إسناد الفعل إلى السبب . وهذا ما عناه من بعده بالمجاز العقلى .

٦ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يجعل المؤمن مؤمنا ويخلق الطاعة فيه ، فقال : « واجعَله رَبِّ رضيّا »(4) فلو لم يكن رضيا بفعله لما صح لهذا الدعاء معنى .

والجواب عن ذلك : . . . فان الرضى قد يكون رضيا بأمور من قبله ، وقد يكون كذلك بأمور من قبل الله تعالى ، نحو كمال خلقه ، وعقله ،

(1) المتشابه ص ١٠٨ — ١١٠

(2) البقرة آية : ١٢٨

(3) التنزيه ص ٣٥ .

(4) مريم آية : ٦

وسائر ما يفضله الله تعالى به على غيره ، فمن أين أن المراد بذلك أحدهما دون الآخر ؟

والمراد عندنا بذلك : أنه سأل الله تعالى أن يلطف له ويعينه ليختار ما يصير به رضيا ، كما ذكرنا فى قوله تعالى : « واجعلنا مسلمين لك » إلى ما جرى هذا المجرى . وهذا أصل معروف فى اللغة أنه متى أضيف إلى الغير أمر من الأمور بلفظ يقتضى فى غيره الفعلية ، فيجب أن يكون محمولا على أسبابه ، فلما كان وصف المسلم بذلك يفيد أن الإسلام من قبله اقتضت الإضافة ماذكرناه ، وكذلك القول فى الرضى، إنه لا يكون رضيا إلا بأمور من قبله ، فإذا جعله غيره رضيا ، فالمراد الألطاف ، وسائر الأسباب فى ذلك، وهذا كما يقول أحدنا لولده : قد جعلتك عالما صالحاً فيكون المراد ما ذكرناه »[1].

فإسناد الرضى إلى الله سبحانه ليس من قبيل الحقيقة وإنما كان بسبب أنه يلطف ليحيى ويعينه ليختار ما يصير به رضيا ، وقد بنى ذلك على أصل معروف فى اللغة وهو : أنه متى أضيف إلى الغير أمر من الأمور بلفظ يقتضى فى غيره الفعلية ، فيجب أن يكون محمولا على أسبابه .وهذا ماعرف بالمجاز العقلى لعلاقة السببية .

٧ — وقال فى قوله تعالى : « وإذَا قرأْتَ القرآنَ جَعَلْنا بينَك وبين الذين لا يؤْمِنُون بالآخِرة حِجَاباً مسْتوراً ، وجعلنا على قلوبهم أكِنَّةً أنْ يَفْقَهُوه وفى آذانهم وقرًا ، وإذا ذكرتَ ربك فى القرآن وحده ولَّوا على أدبارهم نُفورًا »[2]

وإنما قال : « وجعلنا على قلوبهم أكِنَّةً أن يفقهوه وفى آذانهم وقرًا »[3] ، لما كان يصيبهم من الغضب والغيظ عند تلاوة القرآن ، فأضاف

---

(١) المتشابه ص ٤٨٠ . (٢) الإسراء : ٤٥ . (٣) الأنعام ٢٥ .

ذلك إلى نفسه لهذا المعنى ، لا أنه جعل على قلوبهم أكنة ، ولا فى آذانهم وقراً .

وهذا قول رسول الله — ﷺ — شيبتنى هود وأخواتها ، لما كان يلحقه عند الفكر فيما يتلوه منها من خشية الله وخوف نقماته ، لا أن هوداً وأخواتها كانت تفعل فيه الشيب .

ومثله قوله — ﷺ — حبك الشىء يَعْمِىَ ويصمّ ، لا أن الحب يفعل العمى والصمم ، ولكنه كان إذا أحب الشىء ذهب مكبا على وجهه فلم يتثبت فتبصر عينه ، ولا يصغى فيسمع قول من ينصح له .

وقد قال تعالى : « فلما جاءهم نذيرٌ ما زادهم إلا نفورًا » (١) ، والنذير لا يفعل فيهم النفور ، ولكنهم لما نفروا عند إنذاره نسب نفورهم إليه ، وهذا من الاستعارة الحسنة ، وهو معروف فى اللغة .

فالإسناد فى كل تلك الصور الأربع من قبيل المجاز العقلى — لعلاقة السببية — وفى توجيهه مايدل على ذلك ، وهذه أول مرة نقرأ كلمة « الاستعارة » عنده (٢) .

٨ — وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أن الصبر وتثبيت القدم وما شاكله مما يفعله المقاتل من قبله تعالى ، فقال : « ولما بَرَزُوا لجالوتَ وجنوده قالوا ربَّنا أفرِغ علينا صبرًا وثبِّتْ أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين (٣) .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن سؤال السائل لا يدل على أن المسئول يفعل ذلك .

والمراد بذلك : أنهم سألوا الله تعالى أن يفعل من الألطاف مما يقوى نفوسهم ، ويفضى منهم فى الصبر وأن يتفضل بما يعينهم على تثبيت

---

(١) فاطرة : ٤٢ (٢) تثبيت دلائل النبوة ج ١/٣٤٧ (٣) البقرة آية : ٢٥٠ .

أقدامهم من أمور يفعلها فيهم أو فيمن ناوأهم ، وأن يفعل ما يؤدى إلى ظفرهم ونصرتهم.

ثم يقال للقوم : إن مدحه لهم بالانقطاع إليه تعالى فى هذه الأدعية يدل على أن هذه الأمور تقع باختيارهم عند مقدمات من قبله تعالى ، فلو كان كل ذلك من قبله لم يكن لهم فيه فضل ، ولما لحقهم المشقة بالصبر ، بل كان يجب أن يكون تعالى نصر بعضاً على بعض بفعل يفعله بالفريقين»(١) .

فإسناد الإفراغ والتثبيت والنصرة إلى الله سبحانه إنما جاز لأنه يعينهم على ذلك فهو سبب فيه ، وليس هو الفاعل فى الحقيقة على سبيل « المجاز العقلى » .

٩ — وقد قال موضحاً أن النصر من الله ليس على سبيل الحقيقة فقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن النصر من قبله تعالى ، فقال : « والله يؤيّد بنصره من يشاء »(٢) وقد علمنا أن النصر هو الذى يقع من المنصور الغالب .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى لم يقل إنه الفاعل للنصر ، وإنما أضافه إلى نفسه ، وذكر أنه يؤيد بنصره من يشاء ، وقد بينا أن الإضافة لا تدل على أن المضاف من فعله وإنما تنقسم إلى جهات فلا يصح لهم التعلق بالظاهر . والتأييد من الله تعالى إنما يكون بضروب من الألطاف، وهكذا يقول فيمن نصر من المؤمنين على العدو : إن الله يلطف له ويكون ذلك تأييداً .

واعلم أن النصرة قد تكون بالحجة إذا ظهرت للمؤمن على العدو ، وقد تكون بما يحصل له من المنزلة الرفيعة وللكافر من الاستخفاف والإهانة ، وقد تكون فى الحرب بالظفر الحاصل والغلبة ، وقد تكون

(١) المتشابه ص ١٢٨ .

(٢) آل عمران آية : ١٣ .

المتشابه ص ١٥٧ ، ٣١٦

النور بإذنه(١) ، إن ذلك يدل على أن ترك الكفر وفعل الإيمان من قبل الله تعالى .

وجوابنا : أن الظاهر أن الكتاب الذى هو القرآن يخرجهم من الظلمات إلى النور بإذن الله ، ومعلوم أنه لا يخرج فى الحقيقة عن الكفر إلى الإيمان ، وإنما يقال ذلك لما كان سببا لإيمان الكافر(٢) » .

فإسناد الإخراج من الكفر إلى الإيمان إلى الكتاب ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما أسند إليه ذلك لأنه فقط سبب فيه حيث دلهم وبعثهم عليه.

١٣ — وقال فى مثل هذه الآية : « وربما سألوا عن قوله تعالى : «اللهُ ولىُّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور(٣) » قالوا إن ذلك يدل على أن الإسلام من فعل الله فيهم .

وجوابنا : أن ذلك كقوله : « والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات(٤) » ومعلوم أنهم لم يفعلوا فيهم الكفر ، لكنهم رغبوا ودعوا إلى ذلك . فالمراد أنه تعالى يخرجهم من الظلمات إلى النور بالألطاف التى يفعلها فى هذا الباب(٥) » .

فإسناد إخراج المؤمنين من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى فى الآية الأولى ، وإسناد إخراج الكفار من النور إلى الظلمات إلى الطاغوت فى الاية الثانية من الإسناد إلى السبب ، لأن كلاهما رغب فيما دعا إليه .

١٤ — وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : «ألر ، كتابٌ أنزلناهُ إليك لتخرج الناسَ من الظلمات إلى النور(٦) » كيف يفعل الرسول ذلك ؟

والجواب : أن المراد يدعوهم إلى العدول إلى الإيمان عن الكفر ويبين لهم ذلك ، فوصف بأنه يخرج لما كان يفعل السبب الداعى إلى ذلك(٧) .

---

(١) المائدة آية : ١٦ (٢) التنزيه ص ١١٣ (٣، ٤) البقرة آية : ٢٥٧
(٥) التنزيه ص ٥٠ (٦) إبراهيم آية : ١ (٧) التنزيه ص ٢١١

١٥ — وقال: « تعالى: « هو الذى أَخْرَج الذين كفرُوا من أهل الكتاب من دِيارِهِم لأوَّل الحشْرِ » (١) تعلقوا به فى أن خروجهم يجب أن يكون خلقا لله.

فالمراد بذلك: أنه تعالى لما أمر بإخراجهم، وتخريب منازلهم، وإجلائهم إلى الشام، جاز أن يقول على طريق الامتنان على النبى - ﷺ - بهذا القول » (٢).

فإسناد الإخراج إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة، وإنما صح ذلك فيه لأنه السبب فى ذلك بأن أمر باخراجهم وتخريب منازلهم وإجلائهم إلى الشام، على ما سمى بالمجاز العقلى لعلاقة السببية.

١٦ — وقال: « وربما قيل فى قوله تعالى: « أَنِّى أَخْلُقُ لكم من الطِّين » (٣) لايجوز أن يكون عيسى خالقا.

وجوابنا: أنه من حيث اللغة كل من قدر فعله ضربا من التقدير يوصف بذلك، وان كان من حيث الشرع لايطلق فيه بل يقيده كما لا يقال إن فلانا رب دون أن يقيد بذكر داره وعبده.

فان قيل أفكان يحيي الموتى كما أضافه الله تعالى إليه؟

قيل له: ليس كذلك لأنه تعالى أضاف إليه خلق الطير من الطين ولم يضف إليه الإحياء بل قال: « وأحيي الموتى بإذن الله »، فأضافه إلى الله لما كان هو المحيي عند ادعائه النبوة، وإنما أضيف إليه من حيث كان هو السبب فى ذلك » (٤).

فالقاضى يرى أن إسناد الفعل « أخلق » إلى عيسى — عليه السلام —

(١) الحشر آية: ٢

(٢) المتشابه ص ٦٤٩

(٣) آل عمران آية ٤٩

(٤) التنزيه ص ٦٦

حقيقة لأن الخلق فى اللغة بمعنى التقدير . أما إسناد الفعل « أحيي » إلى عيسى — عليه السلام — فليس من قبيل الحقيقة وإنما من حيث كان السبب فيه فقط، أما الإحياء الحقيقى فهو لله سبحانه لأن الله هو المحيي عند ادعاء عيسى عليه السلام النبوة .

١٧ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن مالحق المؤمنين يوم أحد من انصرافهم عن الكفار من قبله تعالى ، فقال : « ثم صرفكم عنهم ليبتليكم »[1] .

والجواب عن ذلك : أنه تولى صرفهم على مايقتضيه الظاهر . لم يكن ليذمهم بما ذكره من قبل ، وقد قال : « حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون » يعنى يوم بدر « منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة » فأضاف أفعالهم إليهم وذمهم بها ، وبين أن التنازع كان من قبلهم ، وأنهم عصوا بذلك من حيث لم يثبتوا على مارسم لهم الرسول — ﷺ — فى المحاربة ، وعدلوا عنه رغبة فى الغنائم ، وأنهم فعلوا ذلك ، وقد عظمت نعمة الله عليهم يوم بدر ليبين لهم أن المعصية تقع لمكان تقدم النعمة ، فلما بين ذلك أجمع وذكر أنه صرفهم عنهم من حيث لم يلطف لهم ولا أعانهم كفعله بهم يوم بدر لأنهم لما عصوا كان الصلاح التشديد عليهم بترك المعونة ، وصار قوله : « ثم صرفكم عنهم » كالجزاء على ما تقدم ذكره من معاصيهم ، ولا يكون ذلك إلا والمراد ما قلناه ....

وقوله تعالى من بعد : « ولقد عفا عنكم » يدل على أنهم عصوا ، ولو كان انصرافهم عن الكفار من فعله تعالى لم يكن للعفو معنى »[2] .

فإسناد الصرف إلى الله تعالى ليس على الحقيقة بل لأنه هو السبب

---

(١) آل عمران آية : ١٥٢ .

(٢) المتشابه ص ١٦٦ .

فى صرفهم عن الكفار لأنه لم يلطف لهم ولا أعانهم كفعله بهم يوم بدر ، وكان ذلك الصرف كالجزاء على ماتقدم ذكره من معاصيهم .

١٨ — وقال : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه هو الذى يفعل الإصلاح بين الزوجين فقال : « وإنْ خِفْتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إنْ يُريدا إصلاحاً يُوفق الله بينهما »(١) فبين أنه يوفق بينهما إذا أراده الحكمان .

والجواب عن ذلك : .. يجب أن يكون المراد بقوله : « يوفق الله بينهما » أنه تعالى عند إرادتهما الإصلاح يفعل من الألطاف مايدعو إلى قبولهما ، فمتى قبلا كان موفقا بينهما فكيف يصح تعلق القوم بهذا الظاهر ؟ »(٢) .

فإسناد التوفيق إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما أسند إليه لأنه سببه فقط ، فهو يفعل من الألطاف مايدعو إلى قبولهما الصلح ، ولهذه العلاقة صح إسناد التوفيق إليه ، وكان حقه أن يسند إلى الحكمين .

١٩ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه الفاعل لتصرف العبد وكسبه ، فقال : « فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكنّ الله رمى »(٣) فأضاف قتلهم ورميهم إلى نفسه .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر الكلام يقتضى أنه تعالى هو الذى قتل الكفار دون المؤمنين ، وذلك يوجب فى كل قتل أن يكون تعالى فعله ، وأن يوصف بأنه قتل الأنبياء والصالحين .

وبعد ، فإن حمله على ظاهره يوجب التناقض ، لأنه تعالى أثبت له بقوله : « إذ رميت » ثم نفاه عنه بقوله : « وما رميت ولكنّ الله

(١) النساء آية : ٣٥ (٢) المتشابه ص ١٨٣ .
(٣) الأنفال آية : ١٧ .

رَمَىَ » فلا بد من تأويله على خلاف الظاهر . ومتى وجب الدخول فى التأويل بطل التعلق لهم بالظاهر .

والمراد بالآية : أنه تعالى بين للمؤمنين أن مافعلوه من قتل الكفار لم يكن على جهة الاستبداد منهم وبحولهم وقوتهم ، وأنهم وصلوا إليه بمعونته تعالى وألطافه ، لأنهم لو لم ينصرهم بالإمداد بالملائكة والربط على القلب وتثبيت القدم وإلقاء الرعب فى قلوب الكفر لم يتم لهم من قتلهم ما تم ، وقد بينا جواز إضافة الطاعة إليه تعالى إذا وقعت بتيسيره وألطافه ومعونته .

فأما قوله تعالى : « وما رَمَيْتَ إذْ رميْتَ ولكنَّ اللهَ رَمَى » فقد يصح حمله على ما قلناه ، لأنه بألطافه وتأييده تم له فى الرمى ماتم[1] .

فإسناد القتل والرمى إلى الله تعالى كما هو ظاهر الآية ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما فقط لأنه أعان عليه بأية جهة من جهات العون التى ذكرها لتثبيت القدم ، والربط على القلب فكان سببا فى قتلهم وإيصال الرمى اليهم . وهذا هو المجاز العقلى حسب ما تعارف عليه المتأخرون .

٢٠ — وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « وألَّفَ بَين قُلوبهم لوْ أنفقتَ مافى الأرض جميعاً ما ألفتَ بين قلوبهم ولكنَّ اللهَ ألفَ بينهم[2] » . فقد أضاف موافقة بعضهم لبعض إلى نفسه وذلك بخلاف قولكم .

وجوابنا : أن الأسباب التى بها يؤتلف كانت من قبله تعالى ، فأضاف إليه الائتلاف ، وهذا كما نضيف إلى الله تعالى الرزق وإن كان المرء يسعى فى الاكتساب[3] .

---

(١) المتشابه ص ٣١٧

(٢) الأنفال آية : ٦٣

(٣) التنزيه ص ١٠٤

فإسناد التأليف إليه تعالى ليس من قبيل الحقيقة، ولكن لأنه من قبله وسبب فيه أسند إليه .

٢١ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يزيدهم إيمانا بإنزال السورة ، ويزيد الكفار كفراً بها ، لأنه لا يجوز إضافة الزيادة إلى نفس السورة فيجب أن تكون في المُنزِل ، فقال تعالى : « وإذا ما أُنزلتْ سورة فمنهم منْ يقول : أيكمُ زادته هذه إيمانا[١] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضي أنهم أضافوا زيادة الإيمان إليها ، وليس ذلك بقول أحد . . وقد بينا أن المراد بذلك أنها سبب زيادة الإيمان من المؤمنين ، كما يقول القائل : أتعبني المشي والركوب من حيث تعب بسببها ، كما يقال : أتعبني زيد . إذا سأله فتعب عنده . فلما فعل المؤمنون زيادة الإيمان عند نزولها — لأن نزولها يقتضي زيادة التعبد — جاز إضافة ذلك في الكلام إليها ، وكذلك القول في زيادة كفرهم »[٢].

فالسورة لا تزيد إيمانا ولا تزيد رجسا على الحقيقة ، وإنما أضيفت الزيادة إليها لأنها سبب فيهما ، فصح إسناد الفعل إليها لهذه العلاقة ، على طريق ما سمى « بالمجاز العقلي » .

وبعد هذا التوجيه رأى رأيا آخر يميل به إلى جهة الحقيقة فقال : « وقد يحتمل أن يراد به أنه تعالى بإنزال السورة زادهم إيمانا في الحقيقة ، لأن زيادة البصائر قد تكون إيمانا وهدى ، وزاد الكفار رجسا إلى رجسهم يعني غما إلى غمهم وذما وإهانة إلى ما استحقوه من ذلك »[٣] .

وقد زاد القاضي في كتابه « التنزيه » أن أطلق على الإسناد «مجازا» فقال :

---

(١) التوبة آية : ١٢٤ (٢) المتشابه ص ٣٤٧ (٣) المتشابه ص ٣٤٧ .

« وأضاف الإيمان والكفر إلى السورة فى قوله : «وإذا ما أنزلت سورة فمنهم مَن يقول : أيكم زادته هذه إيمانا » إلى آخر الآية على وجه المجاز لما كان الإيمان منهم عند نزوله ، ولما كان الرجس والكفر من الكفار عند نزولها وذلك معلوم . وهو كقوله تعالى : « واسأل القرية » إذ هو معلوم لكل واحد أن المراد أهلها[1] .

وقد جمع القاضى فى الخروج إلى المجازية بين آية « فزادتهم .. إلخ » وآية « واسأل القرية » ، والآية الثانية تحتمل المجاز العقلى كالسابقة لعلاقة المحلية ، والمجاز بالحذف .

٢٢ — وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه قد يريد الكفر والقبيح فقال : « وننزّل من القرآن ما هُوَ شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيدُ الظالمين إلا خسارا »[2] فإذا علمنا أن القرآن لا يجوز أن يزيدهم علمنا أن منزله هو الذى يزيدهم ، وهذا يدل على أنه أراد منهم الخسران وفعله .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره إنما يدل على أن القرآن لا يزيد الظالمين إلا خساراً ، فمن أين أنه تعالى يريد ذلك أو يخلقه . ولم صاروا بتأويلهم أولى منا ؟ بأن نقول : إن نزول القرآن لما كان السبب فى أن كفروا جاز أن يضاف ذلك إليه ، كما أضاف تعالى زيادة الرجس إلى السورة فى قوله : « فزادتهم رجسا إلى رجسهم » . . .[3] .

فإسناد زيادة الظالمين خساراً إلى القرآن ليس على الحقيقة ، بل لأنه فقط سبب فيه، لهذا جاز إسناد ذلك إلى القرآن .

٢٣ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الفاعل لحركات

---

(١) المتشابه ص ٣٤٨ (٢) الإسراء آية : ٨٢

(٣) المتشابه ص ٤٦٨

العباد فى البر والبحر ، فقال : ﴿هُوَ الَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِى الْفُلْكِ﴾(١) .

والجواب عن ذلك : أن ما يحصل من سير راكب الفلك فى البحر هو من فعله تعالى فى الحقيقة ، لأنه المجرى له بجرى الماء ، والاعتماد الذى فيه هو من فعله تعالى ، وإذا كان من الملاح جدف له فليس يخرج من أن يكون تعالى هو المسير من حيث جعل الماء بالصفة التى يصح التسيير عليها ، وجعلها فى الاعتماد تعين الملاح ، فصار فعله لا يتم إلا بأفعاله تعالى ، ولا يمتنع أن يضاف إليه ، لأن من حق أجزاء الفعل إذا وقعت من فاعلين والمعلوم من حال أحدهما أنه كان يتم منه التفرد ، ومن حال الآخر أن ذلك لا يصح منه ، صار جميعها كأنه من فعل من يصح منه التفرد فهو بالإضافة إليه أحق ، ولذلك لو حمل القوى منا والضعيف جسما ثقيلا وحالهما ما وصفنا ، لوجب أن ينسب ذلك إلى القوى ، ولهذا صح أن يضيف تعالى سيرهم فى البحر إلى نفسه على كل حال ، وإن كان هناك فى بعض الأحوال من العباد جدف وتحريك » .

والقاضى بهذا غلب جانب الله سبحانه وتعالى وأغفل جانب العبد إذ تأثيره بجانب الله تعالى لا يذكر ، ومن هنا جعل الإسناد إليه كالحقيقة. ثم قال : « فأما سير العباد فى البر فقد يضاف إلى الله تعالى من حيث أمر به وبعث عليه إذا كان السير طاعة ، فأما إذا كان معصية فلا يجوز أن يراد بالكلام لأنه لا يصح أن يضاف إليه تعالى على وجه من الوجوه .

وقد يحتمل أن يريد تعالى أنه مهد لهم الأرض ووطأها على الحد الذى صح معه السير عليها ، فصار ذلك السير فى الحكم كأنه من قبله وعده عليهم فى جملة نعمه »(٢) .

---

(١) يونس آية : ٢٢ .

(٢) المتشابه ص ٣٥٨ .

فقد جعل القاضي التسيير في البحر من قبيل الحقيقة إذ جعل الإسناد إليه من فعله تعالى في الحقيقة ، لأنه المجرى له مجرى الماء والاعتماد الذى فيه هو من فعله تعالى، وجعلها بالصفة التي يصح التسيير عليها ،وإذا كان من الملاح جدف وتحريك فليس يخرج من أن يكون تعالى هو المسير .

أما تسيير العباد في البر فيفهم من كلامه أنه لم يجعله من قبل الله على الحقيقة ، وإنما من قبيل السبب فقد بعث عليه وأمر به ، أو بسبب أنه مهد لهم الأرض ووطأها على الحد الذى صح معه السير عليها ، وهذا من قبيل المجاز العقلي الذى علاقته السببية .

ولا ندرى لماذا فرق القاضي بين التسيير في البحر والتسيير في البر فجعل الأول على سبيل الحقيقة وجعل الثاني على خلافها والذى صح في أحدهما كان يصح في الآخر فما وجه التفرقة عنده ؟

وقد لاحظ ذلك الإمام الرازى فقال في هذه الآية:

« قال الجبائي : أما كونه تعالى مسيراً لهم في البحر على الحقيقة فالأمر كذلك .

وأما سيرهم في البر فإنما أضيف إلى الله تعالى على التوسع . فما كان منه طاعة فبأمره وتسهيله ، وما كان منه معصية فلأنه تعالى هو الذى أقدره عليه .

وزاد القاضي فيه : يجوز أن يضاف ذلك إليه تعالى من حيث أنه تعالى سخر لهم المركب في البر وسخر لهم الأرض التي يتصرفون عليها بإمساكه لها لأنه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليهم السير .

وبعد أن ينقل ما قاله الجبائي والقاضي ، يعلق على ذلك بقوله :

ونحن نقول لاشك أن المسير في البحر هو الله تعالى لأن الله تعالى هو المحدث لتلك الحركات في أجزاء السفينة ، ولا شك أن إضافة الفعل إلى

إلى الفاعل هو الحقيقة ، فنقول وجب أيضاً أن يكون مسيراً لهم فى البر بهذه التفسير ، إذلو كان مسيراً لهم فى البر بمعنى إعطاء الآلات والأدوات لكان ذلك مجازاً بهذا الوجه فيلزم كون اللفظ حقيقة ومجازاً دفعة واحدة وذلك باطل .

ثم يقول : واعلم أن مذهب الجبائى أنه لامتناع فى كون اللفظ حقيقة ومجازاً بالنسبة للمعنى الواحد(١) .

٢٤ — وقال : « وقوله بعد ذلك : « رَبِّ إنهنَّ أَضللنَ كثيراً من النَّاس(٢) يعنى الأصنام : فمراده أنهن صرن سببا للضلال ، لا أن الصنم يصح ان يضل ويهدى(٣) » .

فأسند الضلال إلى الأصنام لأنها هى السبب فيه والباعثة عليه :

٢٥ — وقال : « ثم ذكر تعالى مايدل على أن تصرف العبد من قبله ، فقال : « أَوَلَمْ يَرَوْا إلى الطَّير مسخَّراتٍ فى جوِّ السَّماء ما يمسكهُنَّ إلاَّ الله(٤) » فدل على وقوف الطير فى الجو من قبله ، وإذا صح ذلك فى الطير وجب مثله فى العبد .

والجواب عن ذلك : . . . وأما الممسك فقد يوصف بذلك متى فعل ما عنده يصير ذلك الغير ممسكا بحيث هو لا ينحدر ولا يسقط وإن كان سكونه من فعله ، فلما كان تعالى بخلقه الهواء تحت الطير ، يصح منها الوقوف والطيران جاز أن يقال إنه الممسك لها ، ولذلك لايصح منها الوقوف إلا عند بسط الجناح ، ومتى كسرته سقطت إلا أن تحركه للطيران ، فبالهواء يصح كل ذلك منها ، فيجب أن يكون تعالى هو الممسك لها من

---

(١) تفسير الرازى جـ٤ ص ٨٢ ، ٨٢٥ (٢) إبراهيم آية : ٣٦
(٣) التنزيه ص ٢٠٧ (٤) النحل آية : ٧٩

هذا الوجه ، وإن كانت فاعلة لسكونها وحركتها ، ويكون تعالى مسخراً لها من حيث يقوى دواعيها إلى الطيران فى الجو ، والوقوف فيه ويلهمها زوال المضار بذلك ، وكل ذلك متسق مع ما نقوله[1] .

فإسناد الإمساك إلى الله سبحانه وتعالى « إنما جاز لأنه سبب فيه إذ بخلقه الهواء تحت الطير صح منها الوقوف والطيران لذلك جاز أن يقال أنه هو الممسك لها على ما عرف « بالمجاز العقلى » .

٢٦ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يرسل الشياطين على الكافرين ، فإذ جاز أن يفعل ذلك جاز أن يضلهم فقال : « أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا[2] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه أرسل الشياطين لهذه العلة ، كما أرسل الأنبياء للدعاء إلى ربهم وليس ذلك بقول لأحد .

والمراد عندنا به : أنه تعالى خلى بينهم وبين الكافرين مع قدرته على المنع والحيلوله من كل وجه ، فقيل توسعاً إنه أرسلهم ، كما يقال فيمن يمكنه أن يمنع كلبه من الإقدام على الإضرار بغيره إذا تركه وذاك : إنه أرسل كلبه على الناس ، وكما يقال فى الملك إذا أمكنه ضبط جنده وكفهم عن الفساد وقطع الطريق . أنه إرسلهم على الناس إذا هو لم يمنعهم .

ثم يقال لهم : إن مذهبهم ينافى ما تقتضيه الآية ، لأنه تعالى إذا كان هو الذى يؤزهم ، ويخلق فيهم الكفر فلا تأثير للشيطان ، ولا فرق بين أن يرسل عليهم أولا يرسل ، على أنه إذا عدى الإرسال بـ « على » لم يقتض ظاهره الرسالة والأمر ، وإنما يفيد ماذكرناه ، فأما إذا عدى بـ « إلى »

---

(١) المتشابه ص ٤٤٩ (٢) مريم آية ٨٣

فالمراد به الرسالة ، ولذلك لا يقول أحدنا : أرسلت غلامى على فلان إذا بعثه عليه برسالة . وهذا ظاهر [١] » .

فالضلال من فعل القوم وإسناد إرسال الشياطين إلى الله إنما كان من جهة أنه سبب فى ذلك بأن خلى بين الشياطين وبين الكافرين مع قدرته على المنع والحيلولة .

وقد استدل القاضى على صحة هذا المعنى باللغة لأن « أرسل » حينما تعدّى بـ « على » تفيد هذا المعنى وهذا هو ما فى الآية . وقد نصت عليه كتب اللغة ، يقال : « أرسله برسالة بعثه ليؤديها ، و — على كذا : سلطه ، و — الفحل فى الإبل : أطلقه وخلى عنه ، و — إلى كذا : وجهه [٢] » كما استدل عليه باستعمالات العرب .

٢٧ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه تعالى يريد من العباد القتل والظلم ويبعثهم عليه ، فقال : « فاذا جاءَ وعدُ أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أُولِى بأسٍ شديدٍ فجاسُوا خِلال الدِّيار [٣] » .

والجواب عن ذلك : .. وفى شيوخنا — رحمهم الله — من قال : إنه تعالى لما خلى بين القوم وبينهم ولم يمنعهم من محاربتهم جاز أن يقول : بعثنا عليكم ، كما قال : « إنّا أرْسلنا الشياطين على الكافرين تؤزُّهم أزّاً » من حيث خلى ولم يمنع على بعض الوجوه [٤] .

٢٨ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق فعل العبد ويريده ، فقال : « وأزْلفنا ثَمّ الآخرين ، وأنجينا موسى » [٥] فبين أنه قرب فرعون من المسلك فى البحر .

---

(١) المتشابه ص ٤٨٦ (٢) معجم متن اللغة مجلد ٢ مادة : رسل .

(٣) الإسراء آية : ٥ (٤) المتشابه ص ٤٥٦ (٥) الشعراء آية : ٦٤ ، ٦٥

والجواب عن ذلك : أن ظاهره لا يقتضى إلا أنه فعل الإزلاف ، وليس فيه أن ذلك القرب هو البحر أو غـــيره ، فلا ظاهر لهم فى الوجه الذى قالوه .

وقد قال شيخنا أبو على — رحمه الله — : يحتمل أن يكون المراد بذلك أنه قربهم من الأجل والإهلاك ، لأن ورودهم فى المسلك فى البحر أوجب هلاكهم وفرقهم ، فهذا فى الحقيقة تقريب من الأجل فعله الله .

قال : ويجوز أن يراد بالإضافه أنه تعالى لما جعل ذلك المسلك يبسا ، وعبر موسى فيه بأصحابه وظن فرعون أنه يبقى على تلك الحال ، دعاهذلك إلى القرب والدخول ، فمن حيث فعل ما هو الداعى والسبب فى ذلك جاز أن يقال : إنه أزلفهم ، وإن كان الفعل لهم [١] .

فالقاضى وجه الآية وجهتين : أولهما على الحقيقة حيث جعـــل الإزلاف من القوم حقيقة حيث قربهم من الأجل والإهلاك ، وهذا من فعل الله حقيقة .

وثانيهما : على المجاز حيث جعل الإزلاف من القوم وإنما أسند إلى الله تعالى لأنه فعل ماهو الداعى والسبب من حيث جعل المسلك يبسا وعبر موسى فيه بأصحابه ، وظن فرعون أنه يبقى على تلك الحال دعاهذلك إلى القرب والدخول ، فمن حيث فعل ما هو الداعى والسبب فى ذلك جاز أن يقال إنه أزلفهم وإن كان الفعل لهم . وهـذا ما عرف بالمجاز العقلى .

٢٩ — وقال : « وقوله تعالى : « هذا من عملِ الشيطان [٢] » يدل على أن ما فعله لم يكن خلقا لله ، وإلا لم يكن لإضافته إلى الشيطان معنى ، وإنما قال تعالى : «هذَا مِنْ عملِ الشَّيطانِ» وإن كان من عمله — لتقوى

---

(١) المتشابه ص ٥٣٥ (٢) القصص آية : ١٥

بذلك إضافته إليه — وقد يستعمل مثل ذلك كثيراً فى الشاهد إذا كان سبب الفعل وقع من الغير[1] :

فالعمل لموسى عليه السلام ، وإنما أسند إلى الشيطان لأنه سبب فيه .

٣٠ — وقال : « وقوله تعالى : « فلَمَّا قَضَى زَيْدٌ منها وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا »[2] . فالتعلق به فى أن العقد من فعله تعالى بعيد ، لأن المزوج فى الشاهد ليس هو الفاعل لعقد التزويج لأن العقد لا يتم به ، وإنما يوصف بذلك لأنه فعل ما عنده يصح من الزوج الفعل الذى به يستبيح الاستمتاع ، والله تعالى قد فعل ذلك وسهله للرسول — ﷺ — بوجوه كثيرة لولاها لما حلت له ﷺ ، فعلى هذا يحمل الكلام »[3] .

فالتزويج لم يكن من الله حقيقة وإنما أسند إليه تعالى من حيث فعل ما عنده يصح من الزوج الفعل الذى به يستبيح الاستمتاع ، وقد فعل ذلك للرسول — ﷺ — وسهله بوجوه كثيرة ويكون من إسناد الفعل إلى السبب ، وهو ما عرف « بالمجاز العقلى » لعلاقة السببية .

٣١ — وقال : « فأما إضافته تعالى الفتح إلى نفسه فى قوله تعالى : « إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً »[4] فلأنه أعان ونصر ، وسهل ، وقوى ، وثبت أقدامهم ، فيصح بهذه الأمور أن يضيف ذلك إلى نفسه على ما تقدم ذكره »[5] .

فليس إسناد الفتح إلى الله حقيقة ، بل لأنه سبب فيه وأعان عليه وسهل طريق الوصول إليه .

---

(١) المتشابه ص ٥٤٣

(٢) الأحزاب آية : ٣٧

(٣) المتشابه ص ٥٦٥

(٤) الفتح آية : ١

(٥) المتشابه ص ٦١٩

٣٢ — وقال : « فأما تعلقهم بقوله تعالى : « هُوَ الذى أَنْزَلَ السكينةَ فى قُلوب المُؤْمنين لِيَزْدادوا إيمانا مع إيمانهم »(١) فى أنه تعالى يخلق إيمان المؤمن فبعيد ، وذلك لأن الظاهر إنما يقتضى أنه أنزل السكينة فى قلوبهم ، ولفظة « الإنزال » لا تقتضى الخلق ، فكيف يصح تعلقهم بالظاهر ؟ والمراد بذلك أنه سكن قلوبهم وآمنهم من العدو ، فمن حيث فعل ذلك كان منزلا للسكينة فى قلوبهم ليزدادوا إيمانا ، ويقووا على الجهاد ويطلبوا الظفر .

وهذا هو المراد بقوله تعالى بعد ذلك : « فأَنْزَلَ السَّكِينةَ عليهم وأَثابَهُم فَتْحاً قَرِيباً ومغَانِمَ كثيرة يأخُذُونَها »(٢) وقوله تعالى من بعد : « فأَنْزَلَ الله سَكِينَتَه على رسوله وعلى المؤمنين »(٣) . ومتى حمل الكلام على ما ذكرنا كان الكلام على الحقيقة ، لأن المراد الذى تأولناه عليه من فعله تعالى .

وإن كان فى شيوخنا — رحمهم الله — من تأوله على معنى اللطف والمعونة ، وأنه تعالى لما فعل هذه الأسباب الداعية لهم إلى إثبات القلب وسكونه جاز أن يضيف ذلك إلى نفسه »(٤) .

فقد وجه القاضى تلك الآيات على الحقيقة أولا ، وفسر إنزال السكينة بتسكين القلب وتأمينهم من العدو ، ونص على أن ذلك من الله تعالى على الحقيقة ، ووجهها وجهة أخرى — نقلا عن مشايخه — بما يدل على المجاز حيث فسر « إنزال السكينة » بأن معناه اللطف والمعونة وجعل هذه هى الأسباب الداعية لهم إلى ثبوت القلب وسكونه . فأضيف إنزال السكينة إلى الله تعالى لما كان السبب فيه . على ما عرف بالمجاز العقلى وعلاقته السببية .

---

(١ ، ٢ ، ٣) الفتح آية : ٤ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ (٤) المتشابه ص ٦٢٠

٣٣ — وقال : « وقوله تعالى: « فَعَجَّلَ لكم هذه وكَفَّ أَيدِيَ النَّاسِ عنكم »(١) ثم قوله من بعد : « وهُو الذى كَفَّ أيدِيَهُم عنكم وأيدِيَكُمْ عنهم »(٢) « فلا يدل ظاهره على أنه تعالى خلق أعمالهم ، وذلك أن المعقول بالتعارف إذا قال القائل : كففت فلانا عن فلان : أنه فعل الأسباب التى معها كف عن الإقدام ، ولا يعقل من ذلك أنه قد اضطره ، فهذا هو المراد بالظاهر .

فإذا منعهم من مقاتلة الكفار بالنهى ، والزجر ، ومنع الكفار من ذلك بإلقاء الرعب فى قلوبهم جاز أن يقول تعالى : « وهو الذى كف أيديهم عنكم ، وأيديكم عنهم ، وتقدم نظير ذلك »(٣) .

فإسناد « الكف » إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما صح الإسناد لأنه سبب فى الكف بأن ألقى فى قلوب الكفار الرعب فكف أيديهم ، ومنع المسلمين من مقاتلة الكفار بالزجر والنهى فكف أيديهم ، وهو معنى المجاز العقلى وعلاقته السببية .

٣٤ — وقال : وقوله تعالى : « ولكنَّ اللهَ حَبَّبَ إليكم الإيمانَ وزَيَّنَهُ فى قُلوبكم وكَرَّهَ إليكم الكُفْرَ والفُسوقَ والعِصْيان »(٤) فالمراد إذا بالكلام أنه فعل ما عنده أحب المؤمن الإيمان من الأمر والوعيد والترغيب .

وأما قوله تعالى: « وزَيَّنه فى قُلوبكم » فمحمول على ظاهره لأن خبره عن الإيمان ووعده عليه الثواب يوصف بالحقيقة بأنه يزين الإيمان .

وفعل تعالى من النهى والوعيد والتخويف ما بعث به المكلف على

---

(١، ٢) الفتح آية : ٢٠، ٢٤ (٣) المتشابة ص ٦٢١ (٤) الحجرات آية : ٧

كراهة الكفر والفسق ولذلك صح أن يضيفه إلى نفسه ، وإن لم يفعل نفس الكراهة فيه [١] .

فإسناد « حبّب » ، « كرّه » إلى الله سبحانه وتعالى ليس على الحقيقة وإنما لأنه سبب فيه ، وبعث عليه ، فبسبب الترغيب ووعدهم عليه الثواب من الله أحب الناس الإيمان ، وبسبب الوعيد والتخويف كره الناس الكفر . وهذا معنى المجاز العقلى لعلاقة السببية .

أما إسناد « التزيين » إليه تعالى فقد جعله القاضى من قبيل الحقيقة .

٣٥ — وقال : « وأما تعلقهم بقوله تعالى : « وأنه أضحكَ وأبكىَ »[٢] . فى أنه تعالى يخلق الضحك والبكاء ، وأن ذلك حكم سائر الأفعال فبعيد .

فالمراد بالآية . أنه تعالى فعل السبب الذى عنده وقع منهم ذلك ، وأراد بالضحك ما قالوه من السرور ، والبكاء خلافه [٣] .

وقال فى المغنى : « والمراد به أنه فعل سبب الأمرين ، لأن المصائب التى عند نزولها يقع البكاء وهى من فعله ، وكذلك أكثر الأمور التى يحصل عندها الضحك ، ولولا أن المراد ماقلناه لوجب ألا يذم الإنسان على بكائه وضحكه[٤] .

فالضحك والبكاء وإن كان من فعل العبد حقيقة ، ولكنه أسند إلى الله سبحانه لأنه سبب فيه .

٣٦ — وقال القاضى حاكيا طعن الطاعنين على القرآن بالتناقض ومسجلا رده عليهم : « ادعى أن قوله عز وجل : إنّ كيدَ الشيطان كان ضعيفاً[٥] ينقض قوله سبحانه : « استحوذَ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله[٦] » ،

---

(١) المتشابه ص ٦٢٢ (٢) النجم آية : ٤٣ (٣) المتشابه ص ٦٣٣
(٤) المغنى جـ٨ ص٣٢٢ (٥) النساء آية : ٧٦ (٦) المجادلة آية : ١٩

وقوله: « وزيّن لهم الشيطانُ أعمالهم فصدّهُم عن السبيل[1] »، وزعم أنه من يستحوذُ عليه، وعلى قلبه، ويصده لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد، وأن التناقض فى ذلك ظاهر.

وقال شيخنا — رحمه الله — إن المراد بأن كيد الشيطان ضعيفا، أنه لا يقدر على أن يضر بالكافر، وإنما يوسوس ويدعو فقط، فان اتبعه لحقته المضرة وإلا فحاله على ما كان، فهو بمنزلة فقير يوسوس إلى الغنى فى دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع فإن وافقه فليس ذلك لقوة كيد الفقير لكن لضعف رأيه واتباعه.

وهذه طريقة الكفار مع الشيطان، وإنما استَحوذَ عليهم لما اتبعوه على طريق المجاز، وقال « فصَدّهُم » لما اتبعوه على طريق المجاز، كما يقال فى الملك العظيم: قد استحوذ واستولى عليه خادمه وقد صده عن العدل والإحسان وذلك لا يمنع من أنه ضعيف فى نفسه وفى كيده. فكذلك القول فيما ذكرناه »[1].

وقد صرح القاضى فى هذه المرة بالمجاز (وتعد المرة الثالثة والرابعة) بأن جعل إسناد استحوذ إلى الشيطان عندما اتبعوه، وكذلك إسناد « صد » إلى الشيطان عندما اتبعوه، وإنما كان على طريق المجاز لأن الشيطان سبب فى ذلك.

وتصريحه بكلمة « المجاز » فى هاتين الآيتين يؤكد أن الآيات التى لم يصرح فيها بالمجاز واكتفى فيها بالشرح والتوجيه لم يقلل من أهمية الآية فى باب المجاز، وقد كان الشرح والتوجيه فى مقام النص على المجاز والتصريح به.

* * *

(١) العنكبوت آية: ٣٨ (١) المغنى ج ١٦ ص ٣٩١

ونخلص من جملة تلك الآيات التى سبقت أن القاضى عبد الجبار أخرج تلك الآيات عن حقيقتها، لأن إسناد الأفعال فيها إلى الله سبحانه يترتب عليها قبيح لا يصح إسناده إلى الله، أو عمل يجدر بكل مسلم أن ينفيه عنه تعالى، لذلك عمل المعتزلة - ومنهم عبد الجبار - فى صرف هذا الإسناد وتلك الإضافة عن حقيقتها، ووجهها التوجيهات السابقة التى تفيد صرف هذا الكلام عن حقيقته، وإنما يسند إلى الله فقط لأنه السبب فيه أو الداعى إليه والميسر والمسهل له على طريق المجاز، وهذا ما يعنيه علماء البلاغة بالمجاز العقلى لعلاقة السببية.

(ب) المحلية :

١ — قال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « يَوْمَ تَشْهَدُ عليهم ألسنتُهم »[1] كيف تصح الشهادة من اللسان ؟

وجوابنا : بأن ينطقه الله، وكذلك الكلام فى أيديهم وأرجلهم، وفى ذلك زجر عظيم، لأن المقدم على الذنب إذا تصور أنه يجزى عليه فى الآخرة بهذه الشهادة كان ذلك من أعظم زواجره.

فان قيل فاللسان واليد والرجل هى المتكلمة بهذه الشهادة ؟

قيل له : هذا هو الظاهر والله عز وجل قادر على أن يحييها مفردة لتتكلم بهذه الشهادة، كما روى عنه — صلى الله عليه وسلم — فى الذراع أنها كلمته وقالت : لا تأكلنى فإنى مسمومة ».

وإلى هنا فالكلام يشير به إلى الحقيقة وليس هناك خروج عنها، ثم قال : « وفى العلماء من يقول : هذه الشهادة من فعل الله تعالى فإن وجدت فى الأعصاب فيكون الله تعالى المتكلم، وأضيفت الشهادة إليها على وجه المجاز »[2].

---

(١) النور آية : ٢٤ (٢) التنزيه ص ٢٨٥

فالقاضى وجه الآية توجهين : أحدهما على الحقيقة . فالله قادر على أن ينطق هذه الجوارح بالشهادة ويكون ذلك من أعظم الزواجر للمذنب إذا تصور أنه يجزى عليه فى الآخرة بهذه الشهادة .

وثانيهما على المجاز : وذلك بإسناد الشهادة التى هى لله إلى محلها وهى الألسنة والأرجل والأيدى على معنى المجاز العقلى وعلاقته المحلية .

وقال فى كتابه « المتشابه » عن هذه الآية نفس المقالة فيقول . .. وقد جوز شيخنا أبو على — رحمه الله — فى ذلك أن تكون الشهادة من فعلها بأن جعلها الله أحياء ناطقة ، وجوز أن يفعل تعالى ذلك فيها وتوصف بأنها تشهد على جهة المجاز[1] .

٢ — أما الحديث الشريف : « لا تأكلنى فإنى مسمومة » فقد وضحه فى كتابه « المغنى » فى سياق الحديث عن معجزات الرسول — عليه الصلاة والسلام — فيقول :

« ومن ذلك ما ثبت فى شأن الذراع ، وقد دس فيها السم ، وأنها قالت : « لا تأكلنى فإنى مسمومة » وليس يخلو حالها من وجهين :

إما أن يكون تعالى جعلها حية ، وبنى فيها بنية النطق وأعطاها التمييز ، فيجب أن يكون معجزاً من جهات كثيرة ، أو خلق فيها هذا الكلام فيكون معجزاً أيضاً ، وإن كان دون الأول .

فإن قال : فكيف يجوز أن يكون الكلام مخلوقاً فيها ، أن تقع الإضافة إليها ! وكان يجب ألا تقع الإضافة على هذا الحد ؟

قيل له : لا يمتنع أن يكون مجازاً لأن موضع الكلام قد يضاف إليه

---

(١) المتشابه ص ٥٢٥

كإضافته إلى المتكلم ، فصارت كأنها هى المتكلم من حيث وجد الكلام فيها[1] .

فإسناد القول إلى الذراع جوز فيه القاضى نفس التوجيهين السابقين، أما الحقيقه بأن جعلها حية وأعطاها التميز والنطق ، وأما المجاز فقد أسند القول إليها ، لأنها موضع الكلام ومحل له ، وقد نص على المحلية فى هذا الحديث كما كان صريحا فى إطلاق « المجاز » فى كل من الآية والحديث .

(جـ) الزمانية :

قال القاضى : قوله تعالى : « فكيف تتقون إنْ كفرتم يوماً يجعل الوِلدَانَ شِيباً » [2] لايدل على أن فى ذلك اليوم يخاف الولدان ويعذبون . وذلك أن هذه الطريقة تذكر لعظم حال يوم القيامة . . يبين ذلك أنه تعالى أضاف ذلك إلى اليوم . وقد علمنا أن اليوم لايجعل ولايفعل وأن الفاعل سواه[3] .

فإسناد جعل الولدان شيبا إلى اليوم ليس على الحقيقة ، وإنما أسند إليه لأن هذه الأهوال العظيمة تقع فيه .

(د) الفاعلية :

قال : « وربما قيل : ما معنى « وجاءُوا على قميصه بدَمٍ كذِبٍ »[4] ، فكيف يصح منهم الكذب ووصف الدم بالكذب ؟

وجوابنا : ... فأما قوله « بدم كذب » فمن أحسن مايوجد فى مجاز الكلام فإنهم صوروه بخلاف صورته فصار كالكذب .

---

(١) المغنى جـ ١٦ ص ٤١٨
(٢) المزمل آية : ١٧
(٣) المتشابه ص ٦٦٩
(٤) يوسف آية ١٨ .

ويحتمل أن يكون المراد : بدم واقع من كاذب . على معنى قوله : « وكمْ قصَمْنا من قريةٍ كانتْ ظالمةً » ، أى أهلها وسكانها ...(١) .

فقد جعل القاضى هذا التعبير « بدمٍ كذبٍ » من أحسن ما يوجد فى مجاز الكلام ، وخرجه تخريجين أحدهما على التشبيه . وجعله من المجاز . وقد سبق ذلك (٢) .

ثانيهما : على معنى المجاز العقلى . فجعل إسناد « الكذب » إلى ضمير الدم ليس على الحقيقة ، وإنما حقيقته أن يسند إلى فاعله ، كما فسره ، فقال : بدم واقع من كاذب ، وقد ألحقها فى الخروج عن الحقيقة بقوله تعالى : « وكمْ قصَمْنا من قريةٍ كانتْ ظالمةً » فأسند فى تلك الآية الظلم إلى القرية وهو لسكانها . وإلحاق هذه بتلك فى الخروج عن الحقيقة فقط ، لأن العلاقة فى الأول « الفاعلية » ، وفى الثانية « المحلية » .

* * *

فهذه جملة علاقات المجاز العقلى التى وجدت فى آثاره . . . ونظرة فى تفسيره وتوجيهه للآيات التى وجهت على معنى المجاز العقلى ، نرى أن الدافع إليها والداعى لها عند القاضى عبد الجبار هو دفع أن ينسب إليه تعالى قبيح أو يسند إلى الله أفعال العباد ، أو غير ذلك من الأمور التى تخالف مذهبهم فى الاعتقاد وطريقهم فى الاعتزال .

لهذا نحن نتفق مع الدكتور طبانة فى « أن هذا البحث بالذات مظاهر غلبة علم الكلام وتوغله فى الدراسات البيانية »(٣) ، وقد شاهدنا اتساعه وازدهاره فى تفسيرات القاضى وتوجيهات المعتزلة تابعين فى ذلك لمبادئهم وأصولهم ، فبرعوا فى التأويل لتسلم لهم مبادئهم ويفوزوا بالظفر والغلب

---

(١) التنزيه ص ١٩٠ ، والآية فى سورة الأنبياء : ١٠

(٢) انظر ص ٢٣٣

(٣) البيان العربى ـ الطبعة الأولى ص ٢٦٩ .

على مخالفيهم . ويعلو مذهبهم ويظفر بالتفرد والانتشار ، لولا ذلك لظل بحث المجاز العقلى كغيره من البحوث ضعيفا ضئيلا ، ولما وجدنا له هذا التقدم السريع على يد القاضى عبد الجبار ورجال الاعتزال قبله وبعده .

إلا أننا لا نتفق معه فى أن هذا البحث أولى به أن يضم إلى مباحث علم الكلام لأنه كلام فى الأثر والمؤثر والصنعة والصانع ، وهذا ما يكشف عنه كلام عبد القاهر ، ونرى من بين عباراته الصريحة أنه يبحث فى الدين أكثر مما يبحث فى الأدب والبيان ، (١) .

حقيقة هو يبحث فى الدين ، ولكن هل كل مباحثه فى الدين ؟ كلا . . فباحثه متعددة وجوانبه أكثر من أن تحصى . وعبد القادر نفسه أشاد به فقال : وهذا الضرب من المجاز على حدته كنز من كنوز البلاغة ، ومادة الشاعر المفلق ، والكاتب البليغ فى الإبداع والإحسان والاتساع فى طريق البيان .. بل يدق ويلطف حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر المفلق والكاتب البليغ ، وحتى يأتيك بالبدعة التى لم تعرفها والنادرة تأنق لها (٢)

وعلى أن علماء البلاغة لم ينشغلوا بالمناقشات الكلامية وحدها ، ولكنهم أوضحوا أثر المجاز العقلى وفضله على الحقيقة ومايلقى من ظلال بيانية على النص العربى ، والأمثلة على ذلك لاتحصى .

* * *

تعليق :

وهنا ملاحظة أثارت الانتباه فى تأويلات القاضى عبد الجبار . وهو أنه كما جعل الإسناد غير الحقيقى بين الفعل والفاعل ، وقد مرت له صور كثيرة . كذلك جعله بين المبتدأ والخبر ، وقد ذكره القاضى فى قولة تعالى:

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧٠ (٢) الدلائل ص ٢١٤

« قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن الظفر الحاصل للمؤمن من فعله تعالى فقال : « وما النَّصرُ إلا مِن عندِ الله »[1].

والجواب من ذلك قد تقدم لأنا قد بينا وجوه النصر وأنه الظفر بالمطلوب الذى يقتضى التأثير فى العدو ، ويكون ذلك بالحجة والتعظيم والرفعة وقد يكون بالغلبة فى الحرب بالوجوه التى تقتضى ذلك من إلقاء الرعب فى نفس العدو ، ومن تثبيت قدم المؤمنين إما لأمر يرجع إلى ربط قلبه وإلى تقويته بالخواطر وغيرها ، أو لأمر يرجع إلى صلابة المستقر ، وقد يكون بالإمداد بالملائكة ، وقد يكون بعوارض تقتضى اعتقاد العدو كثرة المؤمنين واعتقاد المؤمن قلة العدو ، وكل ذلك منه تعالى لاينافى أن يكون العبد متصرفا فى الحرب » .

فإضافة النصر إلى الله سبحانه وقصره عليه ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما فقط أضيف إليه وقصر عليه لأنه السبب فى ذلك بأن يلقى الرعب فى نفس العـــدو ، ويثبت قدم المؤمنين ، ويربط على قلوبهم ، ويقويهم بالخواطر ، أو بأن يمدهم بالملائكة ، أو يكون بعوارض تقضى اعتقاد العدو كثرة المؤمنين واعتقاد المؤمنين قلة العدو . فهذه كلها أو بعضها أسباب النصر وهى كلها من الله، وكل ذلك منه تعالى لاينافى أن يكون العبد متصرفا فى الحرب .

ثم قال القـاضى بعد ذلك : « وقوله تعالى من بعد « ولِيرْبطَ على قلوبكم ويثبِّتَ به الأقدام »[2] يشهد لما ذكرناه بالصحة لأنه تعالى ينصر بهذه الوجوه التى منها ربط القلب وشده ، إما بمـا يحدثه من الخواطر والتنبيه على ما أعد للصابر ، أو بذكر وعده بالظفر ، وتثبيت القدم قد

---

(١، ٢) الأنفال آية : ١٠ ، ١١.

تكون بالوجهين اللذين ذكرناهما [١] » .

وقال أيضا : « ثم ذكر مايدل على أن الإيمان من فعله ومن قلبه ، فقال تعالى : « وما بكم مِنْ نعمةٍ فمن الله » [٢] فليس يخلوا الإيمان من أن يكون نعمة فيجب أن يكون من الله ، أولا يكون نعمة فيكون القول به خروجا عن العقل والدين وموجبا للتسوية بينه وبين الكفر .

والجواب عن ذلك : أننا نقول فى الإيمان إنه من أعظم النعم لأنه يؤدى إلى الثواب الدائم ، ونقول إنه من الله تعالى ، لكن هذه الإضافة لاتدل على الفعلية ، فمن أين — من جهة الظاهر — أن الإيمان من فعله؟ ولم يقل تعالى : وما بكم من نعمة فمن فعل الله .

فإن قال : لا فرق بين قوله : « من الله » وبين قوله « من فعل الله » فى هذا الباب قيل له : . . . إذا اختلفت اللفظتان لم يجب اتفاقهما فى الفائدة الا بدليل ، وقد علمنا أنه قد يقال فيما يتخذه الإنسان من دار وغيرها إذا أعانه غيره ببذل النفقة عليها : إنها من فلان ، وإن لم يكن له فيها فعل ! ويقال فيما يحصل للولد من الأدب والعلم : إنه من أبيه ، لما أعان عليه ، وإن لم يكن الأدب من فعله ، وإذا وصل بأدبه إلى الممالك قد يضاف إلى والده لما كان الأدب هو السبب فيما هو السبب فيه ، فما ادعاه من الظاهر لا يصح .

وعلى هذا الحد يطلق فى المعاصى فيقال هى من الشيطان ، لما كان دعاؤه إليها كالسبب والمعونة .

وربما قويت هذه الإضافة فيتسع فيها بذكر الفعل لقوتها ، فيقال فى

---

(١) المتشابه ص ٣١٦ (٢) النحل آية : ٦٣

أدب الولد ، إنه من عمل أبيه ، وقد قال تعالى فى مثله : « قالَ هذَا مِن عَمَلِ الشيطان »(١) .

وعلى هذا الحد نقول فى الطاعات أجمع : إنها من الله تعالى لما وصلنا إليها بألطافه ومعونته وتيسيره ، ولا نقول ذلك فى المعاصى ، وإن مكن تعالى منها لما منع منها بالزجر والنهى والتهديد .

وعلى هذا الوجه نقول فيما يصل إلينا من العطايا والهبات : إنها من نعم الله وإن كان آخر السبب الذى به ملكناه من فعلنا ، وما قبله من فعل المعطى ، لما كان لما لا يتم كونه نعمة إلا بأمور من قبله تعالى .

فالله تعالى منعما بالإيمان وإن كان من فعلنا لما وصلنا إليه بأمور من قبله وتمكينه فيه ودواعيه ، فإذا صح ذلك وجب أن يستحق الشكر إذا كان منعما وإن لم يكن فاعلا لنفس النعمة إذا فعل ما هو السبب فيها .

ومن شيوخنا — رحمهم الله — من أجاب عن ذلك بأنه تعالى يستحق التعظيم والشكر على الإيمان ، كما يستحق المولى إذا أمر غلامه بالعطية ، الشكر على العطية وإن لم تكن من فعله لما صحت بفعله فصارت كأنها واقعة منه ، فكذلك الإيمان ، وأجراه من هذا الوجه مجرى السبب عن فعله فى هذه القضية »(٢) .

فالقاضى يرى أنه قد أضيف النصر إلى الله سبحانه لأنه سبب فيه ، كما أضيف الإيمان إليه لأنه دعا إليه ورغب فيه ، وبهذا نرى أن الإسناد غير الحقيقى لم يكن مقصوراً على إسناد الفعل إلى فاعله ، بل كان بين المبتدأ والخبر كما فى هاتين الآيتين ، كما أجازه بين النسب الإضافية كما فى قوله

---

(١) القصص آية : ١٥ (٢) المتشابه ص ٤٤٤

تعالى : « قالَ هذَا مِنْ عملِ الشَّيطان » . (١)

وقد جرى على نفس الطريقة الإمام عبد القاهر إذا حد المجاز العقلى فقال : كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه فى العقل لضرب من التأول »(٢) فعم المجاز بأنه فى كل جملة . ومثل له بقولهم : نهارك صائم وليلك قائم ، وقوله تعالى : « فَمَا ربِحَتْ تِجَارتهم »(٣) ، وقول الفرزدق :

سقاها خروقٌ فى المسامع لم تكن    عِلاطاً ولا مخبوطةً فى الملاغم(٤)

ثم بين جهة المجاز فيقول : أنت ترى مجازاً فى هذا كله ولكن لا فى ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن فى أحكام أجريت عليها. أفلاترى أنك لم تتجوز فى قولك : نهارك صائم وليلك قائم، فى نفس صائم وقائم ولكن فى أن أجريتهما خبرين عن النهار والليل .

وكذلك ليس المجاز فى الآية فى لفظة « ربحت نفسها » ولكن فى إسنادها إلى التجارة ، وهكذا الحكم فى قوله سقاها خروق . . إلخ . ليس التجوز فى نفس سقاها ولكن فى أن أسندها إلى الخروق »(٥) .

فنرى أن عبد القاهر جعل التجوز فى « صائم وقائم » باعتبارهما خبرين عن النهار والليل ، لا على أنهما فى معنى الفعل ، فالتجوز إذا بين المبتدأ والخبر ، بينما فى الآية الكريمة « فما ربحت تجارتهم » وبيت الشعر ، جعل التجوز فى الإسناد بين الفعل وفاعله .

---

(١) القصص : آية ١٥    (٢) أسرار البلاغة ص ٣٣٢    (٣) البقرة : ١٦

(٤) العلاط : سمة الإبل فى أعناقها ، والخباط : سمتها فى ملاغمها أى جوانب أفواهها . يصف إبلا ضالة فيعرفها الناس فيسقونها لأن عليها سمتهم ، وكنى عن الشهرة بالخروق التى فى المسامع .

(٥) الدلائل ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

كذلك قال : « وما طريقة المجاز فيه الحكم ، قول الخنساء :

تَرْتَعُ ما رَتَعَتْ حتَّى إذا ادَّكَرَتْ ... فإنَّما هي إقبالٌ وإدْبَارُ

وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناها فتكون قد تجوزت فى نفس الكلمة ، وإنما تجوزت فى أن صفتها لكثرة ما تقبل وتدبر لغلبة ذاك عليها واتصاله بها وأنه لم تكن لها حال غيرها كأنهـا قد تجسمت من الإقبال والإدبار »[1] .

وكذلك قال عمرو بن العاص فى ذكر الكلمات التى استحسنها : هُنَّ مُخْرِجَاتِى من الشَّام[2] .

فيفهم من كلام عبد القاهر أن التجوز فى جعل الإقبال والإدبار خبراً عن الناقة ، وكذلك فى جعل « مخرجاتى » خبرا عن تلك الكلمات .

كما جعل من المجاز الحكمى النسب الإضافية فقال : ومما يجب أن يعلم فى هذا الباب أن الإضافة فى الاسم كالإسناد فى الفعل ، فكل حكم يجب فى إضافة المصدر من حقيقة ومجاز فهو واجب فى إسناد الفعل ومثل لذلك بقوله : « أعجبنى وشىُ الربيع الرياض وصوغه تبرها وحوكه ديباجها »[3]

فالمجاز الحكمى عند عبد القاهر واقع فى الكلام سواء كان بين الفعل وفاعله، أو المبتدأ والخبر، أو النسب الإضافية .

ولكن الخطيب القزوينى قيد المجاز العقلى وَحدَّه : بأنه إسناد الفعل أو معناه «إلى ملابس له غير ما هو له بتأول»[4] وبذلك حجر ما كان واسعاً .

فقد أخرج التجوز الحاصل بين المبتدأ والخبر من المجاز العقلى ،ولذلك

(١) نفس المصدر ص ٢١٨ (٢،٣) الأسرار ص ٣٣٧ ، ٣٢٨
(٤) الإيضاح ص ٢٢ .

وإنما نسبوه إلى البخل وأنه يقتر أرزاق العباد ، فيجب فيما أورده تعالى على جهة التكذيب لهم أن يكون محمولا على نقيض قولهم . وذلك يقتضى ما قلناه .

والعرب قد تصف اليد بما ينبئ عن البخل مرة والجود مرة أخرى فتقول : فلان جعد اليد ، وكز اليد ، وواسع اليد إلى غير ذلك ، والقرآن نزل بلغتهم فيجب حمل الكلام على ما تقتضيه »[1] .

وقال فى « التنزيه » فإن قيل : كيف يقول تعالى : « ولا تجعَلْ يَدك مغلولةً إلى عنقك » وذلك مما لا يقع من أحد ، فكيف نهى عنه ؟

قيل له : ليس المراد بذلك ما يقتضيه ظاهره ، بل المراد ألا يضيق على نفسه وعلى من تلزمه نفقته ، وهذا من أفصح الكلام فى وصف البخل ، ولذلك قال تعالى بعده « ولا تبسُطْها كلَّ البَسط » منع بذلك من التبذير . . »[2] .

فالقاضى يرى أن المراد من اليد المغلولة صفة البخل ، وكذلك بسط اليد المراد منه : صفة التبذير ، وهذا هو معنى الكناية ، والقاضى وإن لم يصرح بها فى هذه الآية ولكن التوجيه والتفسير للمعنى المراد يدل عليها ويشير إليها ، ويجعل هذا التعبير من أفصح الكلام ونزل على اللغة السائدة عند العرب والشائعة على ألسنتهم .

٢ — وقال : « وربما قيل : ما معنى قوله تعالى : « ولو أنهم أقاموا التوراةَ والإنجيلَ وما أُنزل إليهم من ربِّهم لأكلوا من فوقِهم ومِنْ تَحت أرجُلهم »[3] كيف يكون الأكل على هذا الوجه ؟

---

(١) المتشابه ص ٢٣١ ، ٢٢٣

(٢) التنزيه ص ٢٢٨ .

(٣) المائدة آية : ٦٦

وجوابنا : أنه سبحانه وتعالى فى كثير من القرآن يذكر الأكل ويعنى سائر وجوه الانتفاع نحو قوله : « إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً »[1]: وإلى هنا ونفهم من الكلام أن فى كلمة «أكلوا» استعارة كما ترى.

ثم يقول : « ومعلوم من حال الانتفاع أنه يكون سببه ما ينزل من السماء وما ينبت من الأرض ، وعلى هذا الوجه قال تعالى « وفى السماء رزقكم وما توعدون »[2] فكنى تعالى عن ذلك بهذين الحرفين اللذين يجمعان كل المنافع »[3] . ( يقصد بالحرفين : من فوقهم ومن تحت أرجلهم ) .

فالقاضى يرى أن قوله : « من فوقهم ومن تحت أرجلهم » كناية عن وجوه الانتفاع الممكنة للإنسان وهى ما ينزل من السماء من المطر وما ينبت من الأرض من النبات والثمر .

٣ — وقال فى قوله تعالى : « ألمْ يأتكم نبأ الذين منْ قبلكم قوْم نوحٍ وعادٍ وثمودَ والذين منْ بعدهمْ لا يعلمهمْ إلا الله جاءتهم رُسلهم بالبيّنات فردّوا أيديهم فى أفواههم »[4] .

ومما قال فى تفسيرها : « وقد ذكرنا من قبل أن ذلك ذم لهم ، وهو كناية عن تركهم القبول منهم لا أن[5] هنا استعمالا لليد فى رد قولهم وبيانهم[6] » .

فالمراد من قوله تعالى : «فردوا أيديهم فى أفواههم» تركهم للقبول منهم على سبيل الكناية . وليس هناك استعمال لليد على الحقيقة .

٤ — وقال : « وربما قيل كيف قال تعالى : « ويأتيه الموتُ من

---

(١) النساء : ١٠ (٢) الذاريات آيه : ٢٢ (٣) التنزيه ص ١٢٠

(٤) ابراهيم آية : ٩ (٥) فى الأصل المطبوع « لأن » ولعل فيها تحريف .

(٦) التنزيه ص ٢٠٨

وهذا التفسير من القاضى يشير إلى معنى « الكناية » ، إذ لم يُرِد بقوله تعالى : « يوماً يجعل الولدان شيباً » تحقيق ذلك على وجه الخبر . وإنما أراد لازم ذلك وهو الإخبار عن عظيم ما يرد على أهل المعاصى فى ذلك اليوم .

٩ — مثل :

قال القاضى : « وقوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »[١] ربما قالوا فيه إن ظاهره يتناقض لأنه يقتضى أن لمثله مثلا ، ولو كان كذلك لما صح النفى لأنه يقتضى الإثبات .

وجوابنا : أن ذلك وإن كان مجازا فهو مؤكد للحقيقة على ماجرت به عادة العرب ، وهى أوكد من قول القائل ، « ليس مثله شىء » [٢] .

وقال فى المغنى : « ومتى قال القائل فى قوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » إنه يتناقض ، لأن دخول الكاف على مثل يقتضى إثبات المثل ، والنفى يقتضى ضد ذلك .

بينا له أن دخول الكاف فى مذهب العرب يقتضى توكيد نفى المثل ، وأنه أبلغ من قوله : « ليس مثله شىء » ، فلا يصح مع ذلك أن يدعى فيه المناقضة ، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل فى الإثبات والنفى أدخل فيه الكاف فيقول : « ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع ، فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف ، وهذا يبين أنهم طعنوا فى القرآن ، بذكر ما ادعوا أنه مناقض ، والوجه الذى لأجله ادعوا تناقضه ، هو الذى يعظم شأنه القرآن ، ويبين رتبة فصاحته .

وقد بين شيخنا « أبو على » فى نقض « الدامغ » أنه إنما كان يصح

---

(١) الشورى آية ١١ (٢) التنزيه ص ٣٧٣

ادعاء ذلك لو كان فى كتاب الله تعالى إثبات ونفى فى عين واحدة ...» [1]، ويكرر القاضى هذا المعنى فى كتابه « المتشابه » أيضا [2] .

وقد قال المتأخرون عن القاضى إن فى هذا التعبير كناية عن نفى المثل ، فقد نفوا المثلية عن مثل المثل ويقصدون النفى عن المثل بالطريق الأبلغ فى الكناية .

* * *

## «الحقيقة والمجاز» فى الكلمة الواحدة

القاضى عبد الجبار لايرى مانعا من أن الكلمة الواحدة تنطوى على الحقيقة والمجاز فى وقت واحد ، ففى الوقت الذى تدل فيه الكلمة على الحقيقة تدل فيه أيضا على المجاز ، ويرى أن هذا الاستعمال سائغ فى اللغة وورد فى القرآن الكريم .

فيقول : وقوله عز وجل : « ولله على النَّاسِ حجُّ البَيْتِ مَن اسْتَطاعَ إليه سبِيلا » [3] يدل على أن القدرة قبل الفعل لأنه تعالى بين أن الحج على المستطيع . . . فإن قال : إن المراد به الزاد والراحلة لقوله — ﷺ — وقد سئل عن ذلك: إن الاستطاعة الزاد والراحلة .

قيل له : إن قيام الدلالة على أنهما قد أريدا بالاستطاعة لايمنع من أن يكون الحقيقة مرادا وإنما بين — ﷺ — أن القادر ببدنه لايلزمه ذلك حتى ينضاف إليه وجود الزاد والراحلة .

فان قلت : كيف يجوز أن يراد الحقيقة والمجاز بالكلمة الواحدة ؟ قيل له : ذلك لايمتنع عندنا إذا دل الدليل عليه » [4] .

فالاستطاعة فى الآية يراد منها عند القاضى القدرة على الفعل ، ويضاف

---

(١) المغنى جـ ١٦ ص ٣٨٩ .
(٢) المتشابه ص ٦٠٤
(٣) آل عمران آيه ٩٧
(٤) المتشابه ص ١٥٢

إلى ذلك الزاد والراحلة . والقـــدرة معنى حقيقى للاستطاعة ، والزاد والراحلة معنى مجازى لها ، ولا مانع عنده من جواز اجتماع الحقيقة والمجاز فى الكلمة الواحدة على ماصرح به الأصوليون [١] .

وقد أجاز القاضى ذلك أيضا فى قوله تعالى : « أَلَمْ ترى أَنَّ الله يسْجد له مَنْ فى السموات ومَنْ فى الأرض والشمسُ والقمر والنجومُ والجبالُ والشجرُ والدوابُّ وكَثيرٌ من الناس وكثيرٌ حق عليه العذاب » [٢] .

قال القاضى : كيف يصح السجود من هذه الأمور وأكثرها جمادات ؟

وجوابنا : أن المراد بهذا السجود : الخضوع ، فالمراد بذلك أنه تعالى يصرفها فى الأمور ولا مانع ، ولأجل ذلك لما ذكر الذى للمكلفين خص ولم يعم فقال : « وكثير من الناس » لأن منهم من ينقاد فيطيع وفيهم خلافه فيمانع .

ويحتمل أن يراد بالسجود دلالتها على تنزيه الله تعالى فلما لم يصح فيها السجود أريد ذلك ، ولما صح ذلك فى الناس أريدت الحقيقة فخصه ولذلك قال : « وكثيرٌ حقَّ عليهِ العذابُ » لما لم يفعل السجود والعبادة » [٣] .

فالقاضى جعل كلمة « يسجد » فى الآية يجوز أن يراد منها « المجاز » وهو انقيادها المطلق وعدم الممانعة — إذا قصد بها الجمادات وكل مالا يتأتى منه السجود ، وفى الوقت نفسه يجوز أن يراد منها « الحقيقة » — وهو السجود الحقيقى — إذا أريد منها المكلفون المنقادون لأمر الله .

---

(١) اختلف الأصوليون حول جواز استعمال اللفظ فى معنييه — الحقيقى والمجازى — معا فى إطلاق واحد ، فذهب الشافعى وعامة أهل الحديث إلى جواز ذلك ، ومنعه الحنفية وجمهور المتكلمين لعدم وروده فى اللغة ، لأن استعمال اللفظ فى حقيقته يقتضى عدم القرينة الصارفة عنها واستعماله فى مجازه يوجبها وهما متناقضان (راجع أصول التشريع الإسلامى ص ٢٠٨) .

(٢) الحج : آية ١٨ (٣) التنزيه ص ٢٧

فكلمة « يسجد » تنطوى على الحقيقة والمجاز — الحقيقة تنصرف إلى من يتأتى منه السجود ، والمجاز ينصرف إلى الجمادات وما لا يتأتى منه السجود .

ولكن الزمخشرى المفسر اللغوى لم يرتض هذا التوجيه من القاضى ، ولم يعتد به ،ورده فى صراحة ووضوح ؛ وعاب هذا التفسير من القاضى عبد الجبار — دون أن يذكر اسمه — وجعل كلمة «يسجد» هى التى دخلها المجاز ، وأما « كثير من الناس » فكلام مبتدأ جديد . . وسيأتى لذلك مزيد من البحث فى « تأثر الزمخشرى بالقاضى ».

وما ذهب اليه عبد الجبار نص عليه السبكى فقال : « لا يمتنع استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه ، وإلى ذلك ذهب كثير منهم الشافعى ، والقاضيان أبو بكر وعبد الجبار ، وأبو على الجبائى والغزالى وأبو الحسن ، وسائر المعتزلة [١] .

ونحن نرى ان الحكم فى هذا هو الاستعمال اللغوى ، ولم يسمع ذلك ولم يشتهر عند العرب ، لأن استعمال اللفظ فى حقيقته يقتضى عدم القرينة الصارفة عنها ، واستعماله فى مجازه يوجبها وهما متناقضان .

* * *

## حقيقة عند القاضى مجاز عند غيره :

لقد مر فى الآيات العديدة أن القاضى كان يؤول ويعدل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز ليدفع التعارض ، ويرد التهم الموجهة إلى القرآن الكريم وليدحض شبه المخالفين والمعارضين ، معتمداً على مبادىء لا يحيد عنها وأصول يتمسك بها ، ونراه فى الآيات الآتية يفعل العكس ، يُبْقى الكلام على حقيقته متمسكا بنفس المبادى ومرتكزاً على نفس الأصول

(١) عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص ج ٤ ص ٢٣٩ .

بينما مخالفوه فى المذهب يتمسكون بمجازية الكلام . وصرفه عن الظاهر لتبقى حجتهم ناهضة ودليلهم قوياً .

ومن هنا يظهر — كما أكدنا سابقا — أن القاضى ليس من هواة التأويل على كل حال ، وصرف الكلام عن ظاهره فى كل مقال ، وإنما فقط إذا ما دل الدليل عليه وأقره العقل وأجازته اللغة ، أما التأويل بدون دليل فهو يدفعه ولا يرتضيه ، وقد نص على ذلك مراراً ، وعلى ذلك فهو يميل إلى التأويل عند اقتضاء العقل واللغة له ، ويبقى الكلام على الحقيقة إذا لم يكن هناك ما يقتضى فى الكلام الصرف عن الظاهر والإلجاء إلى الخروج عنها، فمثلا يقول :

١ — « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه المطهر لقلوب المؤمنين ، بفصل الإيمان عن الكفر ، فقال تعالى : « ونزَعنا مَافى صدورهم من غِلّ تجرى من تحتهم الأنهارُ وقالوا الحمدُ لله الذى هَدَانا لِهذَا (١) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر الكلام لا يدل على أن الغل الذى نزعه من صدورهم ما هو ؟ لأن ذلك قد يستعمل فى الغموم والأحزان، ويستعمل فى المضار ، فمن أين أن المراد ما قالوه ؟

ويجب أن تحمل الآية على ما يليق بأهل الثواب وأهل الجنة ، وهو أنه تعالى سلبهم ما يلحق فى دار الدنيا من الحسد ، والتنافس على الرتب ، والغموم لأجل ذلك ، فقال تعالى مبينا من أحوال أهل الجنة بحيث لا يشوب نعيمهم كدر: « وَنزَعْنَا ما فى صدورهم من غِلّ » لأن الظاهر من حال من اشترك فى النعيم فى دار الدنيا على جهة التفاضل أنهم لا يعرون من غموم وحسد وغبطة ، وأهل الجنة مطهرون من ذلك ، وهذا ظاهر ، ولهذا قال تعالى عقيبه « تجرى من تحتها الأنهار » فبين عند ذلك حال

(١) الأعراف آية : ٢٤

الثواب . وبين من قولهم ما يدل على نفى الحزن والغموم وخلوص السرور والنعيم وهذا ، ظاهر »[١] .

فالقاضى يرى أن « الغل » المراد منه معناه الحقيقى : وهو الحسد والحقد والغموم والكلام على حقيقته ، بينما المخالفون له يقولون إن « الغل » المراد منه الكفر — ولا يكون ذلك إلا مجازا — فالله هو الذى ينزع الكفر من القلوب بفصل الإيمان عن الكفر ، ويجيزون إسناد نزع الكفر وتطهير القلوب منه إلى الله سبحانه .

بينما القاضى يجعل الإسناد حقيقة حتى لا يوهم إسناد نزع الكفر إلى الله سبحانه نسبة خلق الأفعال إليه ، وهم — أى المعتزلة — ينزهونه عن ذلك .

٢ — وفى مثل هذه الآية يقول : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه ينزع الكفر من القلوب بفعل الإيمان ، فقال تعالى : « وَنَزَعْنا ما فى صدورهم من غِلّ إخوانا على سُرر متقابلين »[٢] .

والجواب عن ذلك : أن « الغل » لا يدل على الكفر ولا يفيده ، ولذلك يصح فى الكافر أن يقال : ليس فى قلبه غل ولا غش إذا سلم الناس غائلته ، وزال عنه الحسد والتنافس ، فالظاهر إذا لا يدل على ماقالوه .

وبعد . فإن الآية واردة فى أهل الجنة فيجب أن يكون المراد بها بيان مفارقتها للدنيا فى المنافسات وضروب الحسد والبغضاء ، لأن الآخرة ليست دار تكليف فيزول الكفر عن القلوب بالإيمان ، ولأن من أهل الجنة من لم يكن فى قلبه الكفر قط كالأنبياء وغيرهم ، فلا يمكن حمل الآية على ما قالوه »[٣] .

---

(١) المتشابه ص ٢٨١

(٢) الحجر آية : ٤٧

(٣) المتشابه ص ٤٣٠

فالقاضى أيضاً يحمل معنى « الغل » على الحقيقة حتى لا يسند إلى الله -سبحانه- ما هو منزه عنه وهو نزع الكفر من الصدور لتطهير القلوب . بينما المخالفون جعلوا « الغل » بمعنى الكفر على المجاز .

٣ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد الكفر ، فقال : « وَمَنْ يُرِدِ اللهُ فتنتهُ فلن تملك له مِنَ الله شيئاً (١) .

والجواب عن ذلك : أنهم أخطأوا فى ظنهم أن الفتنة هى الكفر ، والكفر متى سمى بذلك فعلى جهة المجاز من حيث يؤدى إلى الهلاك ، وقد سمى تعالى العذاب فتنة . فقال : « هُمْ على النار يُفتنون » (٢) : وأراد به العقوبة ، وقد سمى الامتحان بالتكليف فتنة . ولهذا قال تعالى : « إنْ هِىَ إلا فِتْنَتُكَ » (٣) وعلى هذا الوجه يقول الرجل : إن فلاناً لمفتون بولده ، فلا ظاهر لما توهموه ولما ذهبوا إليه .

والمراد بذلك : أن من يرد الله أن يعاقبه لكفره وسوء فعاله ، فلن تملك له من الله شيئاً ، وإنما بعث بذلك المكلف على التلافى من حيث بين أن عقابه لا يزول إلا بما يكون منه من التوبة ، وبين للرسول — عليه السلام — أن محبته لوصولهم إلى الجنة لا تنفعهم إذا ماتوا على الإصرار » (٤) .

فقد حمل القاضى الآية على الحقيقة وجعل « الفتنة » معناها إما العقاب أو الامتحان ، واللغة تشهد بذلك ، والنصوص تؤيده ، والعرف يساعده وكان ذلك منه حتى لا يوهم الكلام أن الله يريد الكفر من العبد ، بينما المخالفون أرادوا من الفتنة الكفر — على المجاز .

٤ — وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه أراد الهدى من قوم

---

(١) المائدة آية : ٤١ .
(٢) الذاريات آية : ١٣
(٣) الأعراف آية : ١٥٥
(٤) المتشابه ص ٢٢٥

والضلال من آخرين فقال : « فمَنْ يُرِدِ الله أنْ يَهدِيَهُ يَشرَحْ صدرَه للإسلام »(١) .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى لم يذكر فيمن أراد أن يهديه إلى ماذا ؟ والهُدَى مما يتعلق بغيره ، فإذا حذف ذلك المعنى وزال التعارف لم يكن له ظاهر ، وقد تبينا من قبل أنه يحتمل الأخذ بهم فى طريق الجنة ، ويحتمل الثواب ، وأن كل ذلك مما يجوز عليه تعالى ، فمن أين المراد بهذه الآية نفس الإيمان ؟ »(٢) .

فالقاضى جعل « الهدى » يحتمل أحد معان ثلاثة : إما الدلالة ، أو الأخذ بهم فى طريق الجنة ، أو الثواب ، وكل هذه حقيقة لمعنى الهدى ، واستشهد بآيات قرآنية عديدة على تلك المعانى (٣) . بينما المخالفون يرون أن « الهدى » هو الإيمان على سبيل المجاز .

* * *

وبهذا نرى أن القاضى عبد الجبار كان ملتزما فى الأخذ بالحقيقة أو المجاز بالاستناد إلى اللغة ، والاستشهاد باستعمالات العرب والفصحاء منهم خاصة ، وكان يجتهد فى الإتيان للآية المراد تفسيرها وبيان المراد منها بنظائرها فى القرآن الكريم ، ليظهر بتلك المقارنة المعنى المراد — حقيقة أم مجازا — وفى كل ذلك لا ينسى مبادئه وأصوله التى بنى عليها مذهبه ، وهو حين يأخذ بالحقيقة أو المجاز لا يتعدى تلك المبادىء أو يتجاوز هذه الأصول .

* * *

(١) الأنعام آية : ١٢٥ (٢) المتشابه ص ٢٦٢

(٣) أنظر علاقات المجاز العقلى ـ السببية ـ ص ٣٣٨

## المجاز فى أسماء الله الحسنى :

وقد ذكر القاضى فى نهاية كتابه « التنزيه »[1] المعانى المجملة لأسماء الله الحسنى الواردة فى القرآن الكريم، وبين مافى بعضها من المجاز — وهى من قبيل الاستعارة — فقال :

١ — « فأما فى سورة البقرة فأسماء كثيرة منها « المحيط » وهذا الاسم حقيقة إنما يصح فى الأجسام التى تحتوى على الشىء كاحتواء الظرف على ما فيه . ويقال ذلك فى الله من حيث يعلم أحوال العباد من كل وجه ، فيجب أن يريد الداعى بهذه اللفظة ما ذكرناه » .

ثم بين حكمه الخروج عن الحقيقة فقال : « وإنما قال تعالى : « والله مُحيطٌ بالكافرين[2] » ليكون ردعا لهم عن الإقدام على المعاصى » :

٢ — ومنها: «الواسع»[3] وذلك مجاز فى الأصل لأنه يستعمل فى نقيض الضيق فهو حقيقة فى الأجسام، فيراد به كثرة رحمته وجودة إنعامه وإفضاله .

٣ — ومنها : الشاكر»[4] وهو فى الله مجاز وإن كثر فيه التعارف، لأن الشاكر فى الأصل هو المنعم عليه إذا اعترف بالنعمة، وذلك محال فى الله تعالى ، فالمراد به : أنه يقابل على الشكر بالثواب ، كما يفعله الشاكر فى مقابلة النعم ، أو يكون المراد : أنه المجازى على الشكر ، وقد يجرى اسم الشىء على ما هو جزاء عليه .

٤ — وفى سورة « هود » منها : «القريب»[5] والمراد به : العالم بأحوال العباد وهو فى الأصل تشبيه بمن يقرب فيعرف بقربه حال غيره ثم صار كالمتعارف .

---

(١) التنزيه ص : ٤٩١ (٢) البقرة : ١٩

(٣،٤)البقرة ١١٥، ١٥٨ (٥) هود ٦١

٥ — ومنها فى سورة « النور » : « الحق »[1] وهو فى الأصل مجاز لأنه حقيقة فيما يضاد الباطل من الاعتقادات والمذاهب وغيرها فإنما يوصف بذلك على وجه المجاز ويراد به : أن الحق من قبله ، وأنه لا باطل فى أفعاله . أو يراد به : أنه مما لا يجوز أن يفنى فيجب أن يبقى .

٦ — ومنها : « النور » وذلك مجاز ، ولا يجوز أن يستعمل فى الله تعالى على حقيقته ، كقوله : « الله نورُ السمواتِ والأرضِ »[2] .

٧ — وفى سورة « المؤمن » : « الشديد »[3] وذلك مجاز لأن أصله الصلابة فى الأجسام ، فقيل فى الله تعالى لشدة عقابه على وجه الردع :

وفى الذاريات « المتين »[4] وذلك مجاز ، لأن المتانة إنما تصح فى الأجسام الشديدة فلا يجوز إطلاق ذلك على حقيقته .

ومن توجيه القاضى لكل تلك الأسماء نرى أنها مجاز بالاستعارة ما عدا كلمة « الشاكر » فتوجيهه لها يحتمل الاستعارة ، أو المجاز المرسل ، أو المشاكلة .

* * *

النسق المحكم فى الآيات :

ذكر الطاعنون فى بعض آيات القرآن الكريم أن النسق فيها غير محكم ؛ وأن النظم غير متناسب ، وأنه لا تعلق بين هذه وتلك ، وليس هناك جهة ربط بين الآية أو الجملة وما سبقها من معنى .

وقد أجاب القاضى هؤلاء الطاعنين بما يدفع الطعن عن النسق القرآنى ، ويثبت أن النظم والترتيب فيها على درجة عظيمة من الكمال ، وعلى قدر كبير من الروعة والجلال ، ومن هذه الآيات :

---

(١ ، ٢) النور ٢٥ ، ٣٥ (٣) المؤمن ٣ ، ٢٢ (٤) الذاريات ٥٨

١ — قال القاضي: « وربما قيل في معنى قوله تعالى: « وإنْ خِفتُم ألاّ تُقسِطوا في اليتامى فانكحوا ما طابَ لكُم من النساء (١) وأي تعلق لهذا الحديث بحديث الأيتام؟ ( يقصد الآية السابقة: وآتُوا اليتامى أموالَهم ... إلى قوله « اليتامى » ) .

وجوابنا: أن في الرواية أن من كان يقوم بحق اليتامى كان ربما يطمع في تزوجهن والبسط في أموالهن ، ويقفون أنفسهم عليهن للطمع، فأباح الله تعالى هذا النكاح من غيرهن ، وحرم البسط في أموالهن ، ولذلك قال من بعده: « وإنْ خِفتُم ألاّ تعدلوا فواحدةً أوْ ما ملكتْ أيمانُكُم ذلك أدنَى ألاّ تعولوا » وقال بعده: « وابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح فإنْ آنستُمْ منهم رُشداً فادفعوا إليهم أموالَهُمْ ولا تأكُلوها إسرافاً وبداراً أنْ يكبَروا » وكل ذلك يؤيد ماقلناه ، وأمر من كان غنياً في أموال اليتامى أن يستعفف ، ومن كان فقيراً أن يأخذ من أموالهم مايجرى مجرى الأجرة على ما يأتيه من الاحتياط في أموالهم . ثم قال تعالى: « فإذا دفعتُم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم » لأن ذلك هو الاحتياط من وجهين: أحدهما: ألا يقصر فيما سلف، والآخر: أن يعرف حال اليتامى فيما دفع إليهم من إفساد وإصلاح » (٢) .

٢ — وقال: « وربما سألوا في قوله تعالى: « يا أيُّها الّذين آمنوا أوْفوا بالعُقود » (٣) كيف يليق بذلك قوله من بعد: « أُحِلّتْ لكم بَهِيمةُ الأنعَام » ؟

وجوابنا: أن قوله عز وجل: « أوفوا بالعقود » قد دخل تحته عقد

---

(١) النساء آية: ٣ — ٦ (٢) التنزيه ص ٨٧ (٣) المائدة آية: ١

التكليف، كما يدخل تحته العقود فى المعاملات وغيرها، لجعله تعالى مقدمة لذكر التعبد، فلذلك قال: «أُحِلَّتْ لكُمْ بَهِيمةُ الأنْعام» ثم بين بعده ماحرمه من البهيمة والدم وغيرهما، ومثل ذلك يعظم موقعه من الحكيم إذا قدمه أمام أمره ونهيه، كما يحسن من أحدنا أن يقول لولده: التزم عهدة البر فمن سبيلك ألا تخالفنى فى كيت وكيت، فالكلام متسق والحمد لله.

وقيل إن تقدير الكلام: يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود. يأيها الذين آمنوا أحلت لكم بهيمة الأنعام، فعلى هذا الوجه يكون الكلام أبين [١]

٣ — وقال: «وربما قيل فى قوله تعالى: «ومَا مُحَمَّدٌ إلا رسولٌ قد خلتْ من قبْله الرُّسل أفإنْ ماتَ أوْ قُتل انقلَبْتُم على أعقابكم [٢] إن ذلك لاتعلق له بما تقدم من الترغيب فى الجهاد. (يقصد الآيات السابقة) «ولاَ تهنُوا ولاَ تحزَنُوا وأنتُم الأعلوْن إنْ كنْتُم مؤْمنين الخ [٣]

وجوابنا: أن المروى فى ذلك أنهم قالوا: لما انهزم أصحاب النبى — ﷺ — أنه قد قتل فنحن نعود إلى ديننا الأول، فقال الله تعالى: «أفإنْ مَاتَ أوْ قُتل انقَلَبْتُم على أعقَابكم» [٤].

٤ — وقال: «قالوا: لم ذكر تعالى فى قوله: «ومَنْ يكْفُر بآياتِ الله فإنَّ اللهَ سريعُ الحساب» [٥] ولا تعلق لوصفه تعالى «بأنَّهُ سريعُ الحساب» بقوله: «ومنْ يكْفُر بآياتِ الله» فكيف يصح ذلك؟

وجوابنا: أن المراد بالحساب المجازاة على ما يأتيه المرء، لأن العلماء فى الحساب مختلفون، فمنهم من يقول: المراد به بيان ما يستحقه المرء على عمله، ومنهم من يقول: بل المراد نفس المجازاة، وعلى الوجهين جميعا للثانى تعلق بالأول، فكأنه قال: «ومن يكفر بآيات الله فان الله

---

(١) التنزيه ص ١٠٩ (٢) آل عمران آية ١٤٤ (٣) آل عمران ١٣٩ — ١٤٣
(٤) التنزيه ص ٨٠ (٥) آل عمران ١٩:

سريع الحساب » المحاسبة له ولغيره فيظهر ما يستحقه ويحل به ، وهذا نهاية فى التهديد وفى بيان العدل ، لأنه تنبيه على ما ينزل به من العقاب فهو بحسب ما يستحقه لأنه يفعل به على وجه المجازاة ، ولذلك قال تعالى بعده : والله يَرزُقُ منْ يشاءُ بغير حِساب » لما كان من باب التفضل » [1] .

٥ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « وإنِ امرَأةٌ خافتْ من بَعلِها نُشوزًا » [2] هلا قال « علمت » وذلك مما يعلم .

وجوابنا : أن النشوز من الزوج وإن ظهر فإن ذلك يبدو منه لا محالة ولا يعلم وإنما يخاف، ولأجل ذلك يستحب الصلح، فلذلك ذكر الله تعالى الخوف دون العلم » [3] .

٦ — وقد استدل القاضى على وقوع معجزة انشقاق القمر ، بما فى القرآن من النسق المحكم ، والترتيب المتقن ، ورمى الشاك فى انشقاق القمر ، بأنه لا يفهم خاصية القرآن فى التنسيق والتنظيم ، فقال : « مر الرسول - ﷺ - بمكة فى ليلة قمراء ومعه نفر من أصحابه ، فاجتاز بنفر من المشركين، فقالوا له: يا محمد ، إن كنت رسول الله كما تزعم فاسأل ربك أن ينشق هذا القمر ، فسأل الله ذلك فشقه ، فقال المشركون : ساحروا بصاحبكم من شئتم فقد سرى سحره من الأرض إلى السماء ، فنزلت القصة فى ذلك .

فإن قيل : ومن أين لكم أن القمر قد انشق له كما ادعيتم ؟ ، أتعلمون ذلك ضرورة أم بدلالة ؟ ، أو ليس النظام قد شك فى هذا ؟ وقال : لو كان قد انشق لعلم بذلك أهل الغرب والشرق لمشاهدتهم له ، وهذا شىء سيكون عند قيام الساعة ، ومن أشراط القيامة .

فبأى شىء تَرُدُّون قوله ، وتبينون غلطه إن كان قد غلط ؟ .

---

(١) التنزيه ص ٦٠ (٢) النساء آية ١٢٨ . (٣) التنزيه ص ١٠٦

قيل له : ما نعلم ذلك ضرورة ولكن نعلمه بدلالة ، فمن استدل عرف ، ومن لم يستدل لم يعرف ، ومن قصر عن النظر والاستدلال غلط كما غلط إبراهيم النظام .

فوجه الدلالة . . . ومما يزيدك علما ويبين لك غلط النظام ، وجهل كل من ذب عن ذلك ، قوله تبارك وتعالى :

«اقتَربت الساعةُ وانشَقَّ القَمر ، وإن يَرَوْا آيةً يُعْرِضوا وَيقولوا سِحرٌ مُستمِرّ »[1] فانظر كيف قال : « اقتربت الساعة » ، وأخبر عن أمر قد كان ومضى ، ثم قال على نسق الكلام : «وانشَقَّ القمر» فجاء بأمر قد كان وانقضى ومضى ، فنسق على الماضى بالماضى .

ولو كان على ما ظن النظام لقال : اقتربت الساعة وانشقاق القمر ، أو كان يقول : وسينشق القمر ، فلما لم يقل ذلك وقال : وانشق القمر ، علمت أنه عن شيئين واقعين قد وقعا وكانا وحصلا .

ثم قال على نسق الكلام : «وإنْ يَرَوْا آيةً يُعرِضوا وَيقولوا سِحر مستَمر » فأخبر بأنها آية مرئية وحجة ثابتة .

ثم قال على نسق الكلام : « ولقدْ جاءهم من الأنباء ما فيه مُزدَجر ، حِكمةٌ بالغة فما تغنِ النُذُر » . وهذا لا يقال فيما لم يقع ولم يكن ، فتأمل هذا التقريع والتعنيف لتعلم أنه أمر قد كان ، ولا يسوغ أن يقال فى أمر لم يكن ، ولم يقع هذا القول [2].

فالقاضى فى تلك الآيات الشريفة بين أن التناقض وعدم التناسق الذى ادعاه القوم غير ذى موضوع ، وأن ذلك ناشىء عن عدم إنعام النظر فالتناسق بين الآيات كامل والترابط واضح .

* * *

---

(١) القمر ١ — ٥

(٢) أنظر تثبيت دلائل النبوة جـ ١ـ ٥٥ـ ٧٢

# الفصل الخامس

## بحوث علم البديع عند القاضى

### ألوان البديع :

كما عرض القاضى فى تأويله لألوان البلاغة من علم المعانى وعلم البيان ، كذلك عرض لبعض ألوان علم البديع . والمعروف أن البلاغة إلى عصره كانت تتناول ككل، فلم يكن هناك هذا التفسير الثلاثى المعروف الذى قسم أخيراً وسار عليه علماء البلاغة إلى عهدنا الحاضر . ومما تناوله من ألوان علم البديع :

### ١ – المشاكلة :

وقد ذكرها القاضى فى عديد من الآيات القرآنية ، وقد تناولت كتب البلاغة هذه الآيات بنفس التعليل والتحليل، فقد قال :

١ – « قالوا : قد قال تعالى : « الله يَستهزِىءُ بهم ويَمدُّهم فى طُغيانِهم يَعمهون » [1] فذكر أن الطغيان من فعله تعالى فيهم ، وأضاف الاستهزاء إلى نفسه ، وكل ذلك يبين ما نقوله : من أنه يخلق هذه الأفعال فيهم .

والجواب عن ذلك : أن المخالف لا يُجوِّزُ على الله الاستهزاء فى الحقيقة ، لأنه لا يكون إلا قبيحا وذما ، ولا يصح إلا على من تضيق به الأفعال ، فإذا احتال وفعل الضر بغيره من حيث لا يشعر ، وعلى وجه مخصوص ، وصف بذلك ، ويستحيل ذلك على الله عز وجل ، وإنما أراد

---

(١) البقرة آية : ١٥ .

أن يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول ﷺ لأنه قد ثبت فى اللغة أنه قد يجرى اسم الشىء على ما هو جزاء له ، كما يجرى اسم الجزاء على الفعل ، ولذلك قالوا : الجزاء بالجزاء ، ولذلك قال عز وجل : « وَجَزَاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلُها » (١) وإن كان ما يفعله تعالى ليس سيئة ، وهذه الطريقة فى مذهب العرب معروفة فيجب أن يحمل الآية عليها » (٢).

فالقاضى وجه الآية على أنه أطلق الاستهزاء الثانى فى قوله : « الله يستهزِئُ بهم » وأريد منه جزاء الاستهزاء الأول فى الآية السابقة «إنما نحنُ مستهزِئون » وذكر أن ذلك الأسلوب مذهب العرب وجار على طريقتهم فى الخطاب وعرفهم فيه ، وهذا المعنى هو ما أطلق عليه علماء البلاغة المتأخرون « المشاكلة » .

٢ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد الفساد ، فقال: فَمَن اعتدَى عليكم فاعتدُوا عليه بمثلِ ما اعتَدَى عليكم » (٣) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر هذه الآية يدل على أنه يأمر بالفساد والاعتداء ، وليس ذلك بمذهب لأحد ، لأن من يجوز أن يريد الفساد لا يجوز أن يأمر به ويبيحه .

والمراد بذلك : أنه أمرَنا بالمجازاة على الاعتداء والانتصاف من المعتدى ، وأجرى الاسم عليه على سبيل المجاز ، على ما بيناه من قبل » (٤) .

فقد أجرى اسم الاعتداء على جزاء الاعتداء على ما عرف عند المتأخرين باسم « المشاكلة » .

والجديد فى هذه الآية أنه جعل هذا النوع من الكلام من المجاز .

---

(١) الشورى آية : ٤٠
(٢) المتشابه ص ٥٦
(٣) البقرة آية ١٩٤
(٤) المتشابه ص ١١٩

٣ — وقال: « قالوا: ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يصرف عن الإيمان، فقال تعالى: « ثُمَّ انصَرَفوا صَرَفَ اللهُ قُلُوبَهم بأنَّهم قومٌ لا يَفقَهون »[1].

والجواب عن ذلك: أن ظاهره يقتضى أنه صرف نفس قلوبهم، وليس فيه أنه صرفهم عن إيمان أو غيره من الأفعال، فلا ظاهر للقوم يتعلقون به، ومتى ادعوا فى الكلام أمرا محذوفا فقد تعدوا التعلق بالظاهر، ودخلوا تحت التأويل، يبين ذلك أنه ذكر أن بعضهم نظر إلى بعض، فقال: « وإذَا ما أُنزِلتْ سورةٌ نَظَر بعضُهم إلى بعضٍ، هلْ يَراكم منْ أحدٍ ثم انصَرفوا صَرَفَ الله قُلوبَهم » فظاهره يقتضى انصرافهم فى الحقيقة بعد التلاقى، وإذا قيل بعده: « صرف الله قلوبهم » ولم يتقدم للكفر ذكر، فحمله عليه لا يجوز... فلا يجوز إلا أن يحمل على أن المراد به: فلما انصرفوا عاقبهم الله على انصرافهم، فسمى العقوبة عليه باسمه كما قال: « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها »، وقالت العرب: الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء، إلى غير ذلك من الشواهد فى الشعر وغيره ».

وقوله: « بأنهم قومٌ لا يَفقَهون » يدل على أنه صرف قلوبهم بالعقوبة التى استحقوها بالإعراض وترك التفقه والنظر فيما أنزله من السورة وسائر الدلائل، وهذا بين »[2].

فالقاضى يرى أن المعنى فى الآية: أنهم لما انصرفوا عن الطاعة والتوبة عاقبهم الله على انصرافهم، فإطلاق « الصرف » على العقاب هو معنى « المشاكلة » التى تحدث عنها المتأخرون.

---

(١) التوبة: ١٢٧ (٢) المتشابه ص ٣٤٩

٤ — وقال: «قالوا: ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يفعل المكر فقال: «قُلِ اللهُ أسرعُ مكرًا إن رسلنا يكتبون ما تمكرون[1]».

والجواب عن ذلك أنه تعالى أضاف إليهم المكر فقال: وإذا أذقنا الناس رحمةً من بعدِ ضراءَ مستهم إذا لهم مكرٌ في آياتنا، وأراد بذلك أنهم قابلوا نعم الله بعد مس الضر بهم بالكفر والتعذيب، فقال تعالى عنده: «قل الله أسرعُ مكرًا»، وأراد أنه أسرع عقابا، وأن ما يريده من ذلك أسرع نفوذا فيهم وأجرى اسم المكر على العقاب من حيث كان جزاء عليه، ومن حيث يفعل بهم من حيث لا يشعرون، والسرعة فى المكر مجاز كما أنه توسع، لأن المكر لا يكون إلا قبيحا كالسيئة، وإذا أراد الله العقوبة علم أنه مجاز.

وقوله تعالى: «إنَّ رُسلنا يكتبُون ما تَمكرون» يدل على أنه أراد بما تقدم العقوبة، لأنه ذكر عقيبه مايدل على أن جميع مكرهم ومعاصيهم مكتوب معروف لكى لا يجازوا عليه إلا بمثله، ولو كان تعالى يمكر فى الحقيقة، ويفعل الظلم والقبيح لم يكن لهذا القول معنى[2]».

وأضيف المكر إلى الله سبحانه وتعالى فى عدة آيات من هذا القبيل وكانت إجابة القاضى فيها كلها تدل بتوجيهها على ماعرف «بالمشاكلة» مثل قوله:

٥ — «وربما قيل فى قوله تعالى: «وقدْ مكر الذين مِنْ قبلهم فلِلَّه المكرُ جميعاً»[3] كيف يصح المكر على الله إذا بين أنه من صفات الذم؟ وجوابنا: أن المراد إنزال العقاب بهم وما شاكله من حيث

---

(١) يونس آية: ٢١
(٢) المتشابه ص ٣٥٨
(٣) الرعد آية: ٤٢.

لايعرفون، كما ذكرنا فى سورة البقرة فى قوله « يخادعون الله والذين آمنوا» وما شاكله » (١).

٦ — وقال أيضا « قالوا : ثم تعالى مايدل على أنه يفعل المكر، فقال : ومكروا مكرًا ومكرْنا مكرًا وهمْ لايشعرون (٢) ».

والجواب عن ذلك : نظيره قد تقدم . وإنما أراد أنه ينجى صالحا من قومه الذين عزموا على قتله ، من حيث لايشعرون ، فوصف ذلك مكرا على جهة التوسع على ماقدمناه من قبل » (٣).

٧ — وقال : « وقوله تعالى : ومكروا ومَكرَ الله » (٤) وقد بينا القول فيه وأن المراد به أنه عاقبهم على كفرهم ، وأراد وأمر بالاستخفاف بهم » (٥).

٨ — وقال: « ومعنى قوله : « وقد مكروا مكرهمُ وعند الله مكرهم (٦) ». إن عنده إنزال العقوبة بهم من حيث لايشعرون، وسماه مكرا مجازاً (٧) » .

ففى كل تلك الآيات التى أضيف المكر فيها إلى الله سبحانه كان المراد منه الجزاء والعقاب على ماجرى فى اللغة وما عرف من طريقة العرب ومذهبهم فى ذلك ، وهو ما سماه المتأخرون بالمشاكلة .

٩ — وقال : « وقوله تعالى : وإنْ عاقبتم فعاقِبوا بمثل ماعوقبتم به (٨) » وهو مجاز لأن مايفعله العبد لايكون عقابا فى الحقيقة ، فهو كقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدُوا عليه بمثلِ مااعتدَى عليكم (٩) ».

---

(١) التنزيه ص ٢٠٤ — البقرة آية : ٩
(٢) النمل آية : ٥٠
(٣) المتشابه ص ٥٤١
(٤) آل عمران آية : ٥٤
(٥) المتشابه ص ١٤٦
(٦) إبراهيم آية : ٤٦
(٧) التنزيه ص ٢١١
(٨) النحل آية : ١٢٦
(٩) التنزيه ص ٢٢٤ .

وهذا التوجيه من القاضي هو معنى « المشاكلة » ، إذ بإحالته على آية : « فمن اعتدى . . الخ » يعلم أن المراد أنه أطلق العقاب وأراد الجزاء عليه ، لأنه قد يطلق الفعل على ماهو جزاء عليه .

١٠ — وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « ثُمَّ كان عاقِبةَ الذين أساءُوا السوءَى أنْ كذَّبوا بآياتِ الله » [١] كيف يصح أن يسمى ما يفعله بهم تعالى سوءا ، وذلك لايكون إلا قبيحا ؟

وجوابنا : أنه أجرى هذا اللفظ على ماهو جزاء عليه كقوله : « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها » ، وذكره كثير فى اللغة ، وإلا فما يفعله تعالى لايكون إلا عدلاً وحكمة ، وذلك لايوصف بهذا الوصف ، ولذلك لايحسن وصف الله تعالى بأنه مسىء » [٢] .

١١ — وقال : وقوله : « فذُوقوا بما نسيتم لِقاءَ يوْمِكم هَذا إنا نَسِينا كم» [٣] والنسيان على الله تعالى لايجوز ، والمراد به: عاقبنا كم على ترككم على مثال قوله تعالى : « وجزاءُ سيئةٌ سيئةٌ مثلها » ... [٤] .

١٢ — وقال : وقوله تعالى : « وجَزاءُ سيئةٌ سيئةٌ مثلها » [٥] فالمراد به الجزاء على السيئة ، وذلك مجاز مشهور فى اللغة ، ولذلك قال تعالى بعده : « فمنْ عَفا وأصلح فأجرُه على الله » ، والمراد بذلك : من عفا عن السيئة ولم يقابل بمثلها ولا كافأ عليها ، ولذلك قال بعده : «ولمن انتصر بعْد ظُلْمه فأولئك ما عَليهم من سبيل » فبين أنه إذا انتصر وقد ظلم فلا سبيل عليه ، ولو كان ما فعله سيئة لما صح ذلك [٦] .

١٣ — وقال : وربما قيل : كيف قال تعالى : « إنْ تنصُروا الله

---

(١) الروم آية ١٠ (٢) التنزيه ص ٣٢٥ (٣) السجدة آية ١٤

(٤) التنزيه ص ٣٣٠ (٥) الشورى آية ٤٠ و ٤١ (٦) التنزيه ص ٣٧٥

يَنصرْكم ويثبتْ أقدامكم »[1] ومعلوم أنهم فى بعض حروبهم نصروا الله بأن جاهدوا ومع ذلك لم ينصرهم ولم يثبت أقدامهم ؟

وجوابنا : أنه لم يرد بقوله : «إن تَنصروا الله» بالاستقامة على الطاعة ينصركم فى الدنيا ، إذ يحتمل أنه يريد أن ينصركم فى الآخرة ويثبت أقدامكم على الثواب لأن ذلك نصرة لهم ، فيجرى مجرى قوله : «وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها » فكأنه قال : إن تنصروا الله يجازيكم على النصرة»[2]

١٤ — وقال : أما تعلقهم بقوله تعالى : « فلمَّا زَاغوا أزاغَ الله قلوبَهم »[3] فى أنه تعالى يخلق الكفر وسائر المعاصى ، فبعيد . وذلك أن الله تعالى وصفهم بالزيغ وأضاف ذلك إليهم فى الحقيقة وبين أن عند ذلك تزيغ قلوبهم ، فالمراد به أنه يعاقبهم على ذلك ، والكلام فيه كالكلام فى قوله : « ثم انصرفوا صَرَفَ الله قلوبَهم » وقد بينا الكلام فى ذلك[4]

١٥ — وقال : وقوله تعالى : «إنهم يَكيدون كيْداً ، وأكيدُ كيداً»[5] وقد بينا من قبل أن الواجب فى ذلك أن يحمل على أنه تعالى يضرهم وينفع المؤمنين والنبي — صلوات الله عليه — من حيث لا يشعرون بأن ينصره على الكفار بأنواع لطائفه ، ويظفره بهم ثم يعاقبهم فى الآخرة[6] .

١٦ — وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق فى قلب المنافق النفاق حالا بعد حال فقال : « فأعقبهم نِفاقاً فى قُلوبهم إلى يوم يلقوْنه بما أخلفوا الله ما وعدوه ، وبما كانوا يكذبون »[7] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره لا يدل على أنه تعالى أعقبهم نفاقا فى

---

(١) محمد آية ١١ (٢) التنزيه ص ٣٨٩ (٣) الصف ٥
(٤) المتشابه ص ٦٥٣ (٥) الطارق ١٥ و ١٦
(٦) المتشابه ص/٦٨٦ (٧) التوبة ٧٧

قلوبهم ، لأنه تقدم ذكر بخلهم بما عاهدوا الله عليه وغير ذلك ، فمن أين أن ذلك يضاف إليه تعالى والحال هذه ؟

فيجب أن يحمل الكلام على ما قلناه ، من أن بخلهم بما عاهدوا الله عليه وتوليهم وإعراضهم اقتضى استمرارهم على النفاق وشدة تمسكهم به ، ولو كان لا يحتمل إلا إضافته إليه لحملناه على أن المراد به : العقوبة على النفاق وسماه به ، كقوله : « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها » إلى ما شاكله[1] .

فقد رأى القاضي أن تأويل الآية يستقيم على أن يكون المراد بالنفاق العقوبة جزاء لهم على ما كان منهم من البخل والإعراض عن ذكر الله ، كما هو نص الآية السابقة ، وهذا ما عرف بالمشاكلة في عرف المتأخرين .

* * *

ففي كل الآيات السابقة نرى أن القاضي يوجهها توجيها هو نفس التوجيه الذي قال به المتأخرون ، وسموا هذا الأسلوب من الكلام « المشاكلة » .

وقد أدخل القاضي هذا النوع من البديع في المجاز ، وجعله من التوسع في اللغة والمجاز المشهور عند العرب ، وكأنه ينظر بعين الحقيقة والصواب في أن البديع من صميم البلاغة وليس ذنبا ولا ذيلا كما صوره البعض . ولذلك حمل كثير من البلاغيين تلك الشواهد السابقة من باب المجاز المرسل لعلاقة السببية[2] .

* * *

٢ — التورية :

كذلك عرض القاضي لما عرف بعد عصره « بالتورية » فقد كانت توجيهاته للآية وتفسيره لها تنبيء عن هذا النوع الذي سمي فيما بعد « بالتورية » ، فمثلا يقول :

---

(١) المتشابه ص ٣٤٠ (٢) الإيضاح ضمن بغية الإيضاح ج ٣ ص ٩٦ ، تقرير الشمس الإنبابي على التجريد ج ٤ ص ٣٦٤

١ — قالوا : وقد قال تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان، فقال: « هو الـذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثمّ استوى إلى السماء »[1] والاستواء إنما يصح على الجسم ، كما أن القيام والقعود إنما يصحان عليه ويوجب جواز الانتقال عليه أيضا .

والجواب عن ذلك : أن الاستواء محتمل فى اللغة وتختلف مواقعه بحسب ما يتصل به من القول : فقـد يراد به الاستيلاء والاقتدار ، وهو الذى عناه الشاعر بقوله:

قد استوى بِشرٌ على العِـراق     من غَـير سيفٍ ودمٍ مُهراق[2]

وإنما أراد أن بشر بن مروان استولى على العراق واقتدر عليها وعلا وظهر ، لأنه لا يجوز أن يمدحه بأنه جالس فى موضع بالعراق ، ولأنه لو أراد المـكان لذكر موضعا مخصوصا ، لأن كل العراق لا يكون مكانا لاستوائه ، وقد يقول الفصيح : قد استوى لفلان هذه المملـكة ، واستوى له هذا الأمر . وقد يراد بالاستواء تساوى الأجزاء المؤلفة ، وذلك نحو قولهم استوى الحائط، واستوت الخشبة إذا تألفت على وجه مخصوص .

وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد . فيقال : استويت على هذا الأمر واستقام لى بمعنى قصدت إليه . وقد يقال : استوى حال فلان فى نفسه وماله ، ويراد بذلك زوال الخلل والسقم .

وقد يراد بذلك الانتصاب جالسا أو راكبا أو قائما ، كما يقال : استوى فلان على الـكرسى ، وعلى دابته .

---

(١) البقرة آية ٢٩

(٢) هو بشر بن مروان أخو الخليفة عبد الملك ولى لأخيه إمرة العراقين ، وقد امتدحه الفرزدق والأخطل توفى سنة ٧٤ هـ والبيت للأخطل يمدحه فيه . انظر ( البداية والنهاية لابن كثير جـ ٩ ص ٧ ) .

وإذا كانت اللفظة تستعمل على هـــذه الجهات فكيف يصح للمشبهة التعلق بها ؟

وقد ذكر أبو علي – رحمه الله – أن المراد بذلك: ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك ، ولذلك عداه بـ « إلى » ولا يكاد يعدى بـ « إلى » إذا أريد به الاستواء على المكان » .

ثم يستدل على ما أراد من أن الكلام لا يراد به حقيقته ،فقال :

« ويبين ذلك أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها ، وينتقل إليها ، والآية تدل على خلافه لأنه تعالى قال : « ثم استَوى إلى السماء فسوّاهُنّ سبعَ سمواتٍ » يبين ذلك أنه تعالى ذكر هذه الآية على جهة الامتنان ، ولو أراد به أنه انتقل إلى السماء جالسا لم يكن علينا بذلك نعمة .

ثم يقال للقوم : إن كان الأمر كما ظننتم فيجب أن يكون تعالى محتاجا إلى مكان ، لأنه كان على الأرض ،ثم استوى إلى السماء ، وانتقل إليها وهذا يوجب حاجته إلى المكان . . . بل يجب أن يكون تعالى محدثا ، لأن من جاز عليه الانتقال والمجيء ، والذهاب فلابد أن يكون جسما مؤلفا . . . »[1] .

فالقاضي يدفع بقوة ما يقوله المشبهة من أن الله تعالى جسم يحتاج إلى مكان ، ومن أجل هذه الغاية يُخرّجُ الآية عدة تخريجات وكلها تنزهه عن المكان . وعن مشابهته للحوادث ، ويعنينا من هذه الوجوه الوجه الأول الذى ظهر فيه بوضوح أن المراد بالاستواء ليس هو حقيقته ، بل المراد الاستيلاء والاقتدار ، وذلك هو الكلام الفصيح الذى جرى عليه الشعر

(١) المتشابه ص ٧٤

والنثر . وهذا التوجيه من القاضى هو الذى سماه المتأخرون بعده « التورية أو الإيهام » ، وقالوا عنها : أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد منهما » [١] فالاستواء معناه القريب الجلوس ومعناه البعيد الاقتدار والاستيلاء والمراد منها هو البعيد . وهى هنا تورية مجردة فلم يذكر فى الكلام ما يجامع المعنى القريب .

وقد أكد عبد الجبار رأيه نقلا عن أبى على بأقوال اللغة فقال : إن الاستواء لا يعدى بـ « إلى » إلا إذا كان المراد به الاستيلاء والاقتدار ، أما إذا كان المراد به الاستقرار فلا يعدى بـ « إلى » وهذا ما دلت عليه فعلا كتب اللغة ففى معجم متن اللغة : « استوى : اعتدل ، بلغ أشدة . و — إلى السماء : صعد ، أو عمد ، أو قصد ، أو أقبل عليها . و — استولى وظهر . ويقال : استوى علىّ وإلىّ يشاتمنى أى أقبل . و — على الدابة استقر » [٢] .

٢ — وكرر نفس التفسير والتوجيه فى كل الآيات الواردة فيها لفظ الاستواء ، فقال : « إنَّ ربَّكم الله الذى خَلقَ السمواتِ والأرضَ فى سِتةِ أيَّامٍ ثمَّ استَوى على العرْش يُدبِّرُ الأمرْ ما مِنْ شَفيعٍ إلا من بَعد إذْنه » [٣] .

والجواب عن ذلك قد تقدم : لأننا قد بينا أن المراد بالاستواء هو الاستيلاء والاقتدار ، وبينا شواهد ذلك فى اللغة والشعر ، وبينا أن القول إذا احتمل هذا والاستواء الذى بمعنى الانتصاب وجب حمله عليه لأن العقل قد اقتضاه من حيث دل على أنه تعالى قديم ، ولو كان جسما يجوز عليه الأماكن لكان محدثا — تعالى الله عن ذلك .

---

(١) بغية الإيضاح جـ ٤ ص ٢٩

(٢) معجم متن اللغة مجلد ٣ مادة سوى.

(٣) يونس آية : ٣

فإن قالوا : لو أراد الاستيلاء لم يجز أن يدخل فيه « ثم » لأنها تدخل على الاستقبال،وذلك لا يصح إلا فيما ذكرنا من الاستواء دون الاقتدار .

قيل له : إن « ثم » وإن وليها ذكر الاستواء فإنما دخلت على التدبير المذكور ، والله تعالى يدبر الأمر فى المستقبل ، وهذا كقوله « حتى نَعلَمَ المُجاهِدِين منكُم »[1] فدخلت « حتى » فى الظاهر على العلم وأريد بها الدخول فى الجهاد الذى يقع مستقبلا ، والكلام على ذلك — لأن الفصيح إذا قال : ثم استقر زيد فى الدار يدبر أحوالها . فالمراد بذلك أن تدبيره وقع وهو بهذه الصفة ، ولذلك يقال هـــذا القول وإن كان حصوله فى الدار متقدما »[2] .

٣ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان والاستواء واللقاء ، فقال :« الله الذى رَفَعَ السموات بغيرِ عمدٍ تَرَوْنها ثمَّ استَوى على العرْش وسَخر الشمس والقمرَ . . . إلى قوله « لعلَّكم بلقَاءِ ربِّكم توقِنون »[3] .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا من قبل أن الاستواء : المراد به الاستيلاء والاقتدار ، وكشفنا ذلك بما يغنى عن ذكره الآن ، وبيان أن لفظه « ثم » وإن اقتضت الاستقبال فإنها فى هذا المكان داخلة على تسخير الشمس والقمر وتدبير الأمر دون الاستواء . فكأنه قال : ثم سخر الشمس والقمر يدبر الأمر يفصل الآيات وهو مستو على العرش لأنه لا يجوز أن يكون مقتدرا عليه بعد أن لم يكن كذلك ، لأن هذا المعنى لا يصح فى صفات ذاته »[4] .

---

(١) محمد آية : ٣١ — (٢) المتشابه ص ٣٥١

(٣) الرعد آية : ٢ — (٤) المتشابه ص ٤٠٣

٤ — وقال فى قوله تعالى: «الرَّحمنُ على العرشِ استوى»(١) أن المراد استولى واقتدر عليه(٢).

وقال فى «شرح الأصول»: «قالوا الاستواء: إنما هو القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام فيجب أن يكون الله تعالى جسما.

ومما قال فى الجواب: أن الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبه وذلك مشهور فى اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لِنسرٍ وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ ودمٍ مُهراق

فالحمدُ للمُهيمنِ الخلاَّق(٣)

ففى كل تلك الآيات الكريمة أطلق الاستواء وأراد منه الاستيلاء والاقتدار والغلبة — وهو المعنى البعيد — وقد أغفل المعنى القريب — وهو الجلوس والاستقرار — حتى لايشابه الله تعالى الحوادث — وهذا ما عناه المتأخرون بالتورية، وهذا التوجيه يفهم منه أيضا الكناية، فيقال: إن الاستواء كناية عن الاستيلاء والاقتدار.

٥ — وقال: وربما قيل فى قوله تعالى: «والسَّماءَ بَنيناها بِأيدٍ»(٤) أليس ذلك يدل على جواز الجوارح على الله تعالى؟

وجوابنا: أن المراد به القوة والقدرة، ولولا ذلك لوجب إثبات أيد كثيرة له، تعالى الله عن ذلك(٥).

فقد أراد القاضى من اليد هنا القوة والقدرة وأخرجها عن معناها

---

(١) طه آية ٥ (٢) التنزيه ص ٢٥٣ (٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦

(٤) الذاريات ٤٧ (٥) التنزيه ص ٤٠٢

الحقيق وهى الجارحة وهـو بهذا أراد المعنى البعيد لليد، وذكر فى الآية مايناسب المعنى القريب وهـو « بنيناها » ، وهــذا ماسماه البلاغيون بالتورية المرشحة .

* * *

### ٣ — المبالغة :

عرض القاضى فى تأويله لما سماه «المبالغة» فى عدة آيات من تفسيره وكان الدافع إلى هذه التسمية وذلك التوجيه هو أنه رأى أن فى هـذا تنزيها لله سبحانه وتعالى عن التشبيه وتبرئة له عن ذلك حتى لايقع فى دائرة التجسيم والمشابهة للحوادث خدمة للعقيدة ومسايرة لمبادئه ، فمثلا يقول :

١ — قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أن المكان يجوز عليه ، فقال : « وهوَ القاهِرُ فوْقَ عِبادِه » [1] ، و « فوق » إنما تستعمل فى اللغة بمعنى المكان إذا علا على مكان غيره .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى قد نبه فى الكلام على ماأراد ، بقوله : « وهو القاهر » ثم ذكر مايقتضى بيان حاله فى ذلك فقال : « فوق عباده » وهذا كقوله : « يَدُ الله فوْق أيديهم » [2] ومتى قيل هذا القول فى بعض الأوصاف . فالمراد به المبالغة فى تلك الصفة ، لأنا إذا قلنا : زيد عالم فوق غيره « فإنه يفهم منه المبالغة فيما قدمناه من الصفة : يبين ذلك أنا إذا حملنا الآية على ظاهرها وجب كونه فى السماء فقط وينقض ماتقدم من استدلالهم على أنه فى السموات والأرضين [3] .

فالقاضى رأى أن الآية لاتدل على المكان والتجسيم ، وإنما الكلام مبالغة فى صفة القدرة والقهر ، واحتج لدعواه باللغة والمتعارف بين أهلها .

---

(١) الأنعام آية ١٨ (٣) الفتح ١٠ (٣) المتشابه ص ٢٣٧

٢ — وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى مايدل على أنه خلق أعمال العباد فقال : « بَدِيعُ السموات والأرض، أنّى يكونُ له ولدٌ ولمْ تكن له صاحبه وخَلقَ كلَّ شيءٍ » (١) وهذا وما تقدم مما لاريب فى عمومه ، فيجب دخول اكتساب العبد تحته .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر « وخلق » يقتضى أنه قدر ودبر ، ولا يوجب فى اللغة أنه فعل ذلك وأحدثه (٢) ، ولذلك قال الشاعر :

ولأنتَ تفْرى ما خلقت وبعـــضُ القوْم يخلقُ ثمَّ لا يفرى (٣)

فأثبته خالقا من حيث قدر ودبر ، وإن لم يفر الأديم .

ومتى حمل الكلام على هذا الوجه كان حقيقته : أنه تعالى وإن لم يحدث أفعال العباد فقد قدرها ودبرها وبين أصولها ، فهذا وجه .

وقد قال بعض العلماء : إن هذه اللفظة فى الإثبات ليس المقصد بها التعميم ، كما يقصد ذلك فى النفى ، لأن القائل يقول : أكلتُ كلَّ شىء ، وتحدثنا بكل شىء ، وفعلت كل شىء، وقال تعالى : « تِبْيانا لكلِّ شىء» (٤) و « مَا فرّطْنا فى الكتاب مِنْ شىءٍ » (٥) وقال تعالى : «تدمِّر كلَّ شىءٍ بأمْر ربِّها » (٦) وقال : « يُجبى إليهِ ثمراتُ كلِّ شىءٍ » (٧) وإنما المقصد بذلك المبالغه فى الكثير من ذلك النوع المذكور . قال : ولا يعرف

---

(١) الأنعام آية ١٠١ ، ١٠٢

(٢) فى اللسان : الخلق : التقدير ، وخلق الأديم يخلقه خلقا ، قدره لما يريد قبل القطع وقاسه ليقطع منه مزادة أوقربة أوخفا .

(٣) البيت لزهير بن أبى سلمى والبيت فى شرح ديوان زهير ص ٩٤ ، وتفسير الطبرى ج ٨ ص ١١ ومعنى البيت : أنت إذا قدرت أمرا قطعته وأمضيته وغيرك يقدر مالا يقطعه ، لأنه ليس بماضى العزم وأنت مضاء على ماعزمت عليه .

(٤) النحل آية ٨٩ (٥) الأنعام ٣٨ (٦) الأحقاف ٢٥ (٧) القصص ٥٧

هذا الكلام فى باب الإخبار عما يفعل الإنسان عما يحدث من الأمور مستعملا إلا على هذا الوجه ، فلا يصح أن يدعى فيه العموم ، فهذا وجه ثان »[1] .

وفى « المغنى » نقل هذا الرأى عن شيخه فقال : « وقد قال شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — أن التعارف فى استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة ، كقوله تعالى : وأوتيتْ من كلِّ شيءٍ »[2] وقوله: « تدمِّرُ كلَّ شيءٍ » ، « يُجبىَ إليه ثمراتُ كلِّ شيء » ، « مافرّطنا فى الكتابِ من شيءٍ » وكقول الرجل : أكلنا كل شيء ، وعندنا كل خبر ، وعلى هذا خاطب عز وجل العرب[3] » .

ثم أخذ يستدل ويحتج لدعواه بأن المراد به المبالغة حتى يصرف اللفظ عن معناه الحرفى ،فقال : « ومما يقال فى ذلك : أنه تعالى أورد هذه الآية مورد المدح فيما أثبت فيه وفيما نفى ، فلا يجوز أن يحمل الكلام على مايقتضى الذم ، لأنه ينقض المقصد بهذه الآيات ، فيجب أن يكون المراد بقوله : وخلق كل شيء من النعم الواسعة عليكم ، يبين ذلك أنه لوصح بذكر ما قالوه لكان لا يليق بالمدح ، ولو قال تعالى : « وخَلقَ كلَّ شيءٍ » من الحق ، والباطل ، والجور ، والعدل ، والظلم ، والسفه ، والفساد فاعبدوه لكان قد أورد مالو أراد أن ينفر عن عبادته لم يصح أن يزاد عليه »[4] .

وقال فى كتابه « التنزيه » بعد ذكر كثير من هذه الآيات : « وقد أجيب عنه بأن المراد التكثير والمبالغة، لا أنه عموم فى الحقيقة ... وذلك مذهب العرب فى المبالغة[5] » .

---

(١) المتشابه ص ٢٥١ (٢) النمل آية ٢٣ (٣) المغنى جـ ٨ ص ٣١٠
(٤) المتشابه ص ٢٥٣ (٥) التنزيه ص ١٣٥ .

فالقاضى يرى أن « خلق » إذا كان معناها التدبير والتقدير فالكلام على الحقيقة ، وإذا أريد من « خلق » الإيجاد والإحداث كما يريد القوم فيكون الكلام واردا على سبيل التكثير والمبالغة ، وجرى الكلام على طريقة العرب فى ذلك ، ومذهبهم فى التكثير والمبالغة، لا على أنه عموم فى الحقيقة.

٣ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى « ولقدْ صَرَّفنا فى هذا القرآنِ للنَّاس من كلِّ مثل »[1] كيف يصح ذلك وإنما ذكر تعالى فيه بعض الأمثال؟

وجوبنا : أن ذلك مبالغة كقوله تعالى : « وأُوتيتْ مِنْ كلِّ شىءٍ »[2]، ومذهب العرب فى ذلك معروف ، والمراد من كل مثل يحتاج العباد إليه فى أمر دينهم[3] » .

٤ — وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : قال الذى عنده عِلمٌ من الكتاب أنا آتيكَ به قبل أن يَرْتدَّ إليك طَرْفُكَ[4] » ، كيف يصح نقل عرشها من ذلك الموضع البعيد فى هذا القدر من الأوقات ، وأن ذلك معلومة استحالته ؟

وجوابنا : أن سرعة الحركة والتحريك لا يعلم منتهى حده فلا سريع إلا ويجوز أسرع منه فلا يمتنع صحة ذلك ، إذا كان الله تعالى مقويا عليه ، ومعنى « قبل أن يَرتدَّ إليك طَرْفُكَ » : المبالغة فى الإسراع ، لأن ذلك قد يقال فى الأمر السريع الشديد السرعة[5] » .

٥ — وقال . « فأما قوله عز وجل : « الله الذى خلقكم من ضَعفٍ »[6] والضعف عرض لا يصح أن يخلق الجسم منه . فالمراد المبالغة فى ضعفه وهو على ماهو عليه . . . وكل ذلك تحريك لهم على التدارك

---

(١) الكهف آية : ٥٤
(٢) النمل آية : ٢٣
(٣) التنزيه ص ٢٣٩
(٤) النمل آية : ٤٠
(٥) التنزيه ص ٣٠٣
(٦) الروم آية : ٥٤

إلى التوبة خصوصا وقد أدرك حال الشيبة [١]

فنحن نرى أن القاضى عبد الجبار رأى فى تلك الآيات الكريمة أن المراد بالعموم المبالغة والتكثير وليس المراد ظاهرها. وقد جرى فى هذا الأسلوب على طريقة العرب ومذهبهم فى التكثير والمبالغة .

* * *

٤ — التقسيم :

عرض القاضى للتقسيم فى آيات من تفسيره وكان ذلك فى مقام دفع شبه المخالفين ودحض حججهم، فقال :

١ — « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن فى جملة من اصطفاه بالرسالة من هو ظالم لنفسه فى الحقيقة ، وذلك لا يصح عندهم ، فقال : « ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ، فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ،وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ » [٢] .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره ليس إلا منهم ظالم لنفسه ، وقد بينا أن مرتكب الصغيرة قد يوصف بذلك من حيث فوَّت نفسه قدرا من الثواب ولولاها لكان حاصلا .

والمراد بذلك على ما ذكره أبو على — رحمه الله — أنه تعالى اختص بالرسالة والوحى وأنزل الكتب على الأنبياء ، ثم قسم : فذكر أن منهم ظالم لنفسه بارتكاب الصغائر ، ومنهم مقتصد وهو الذى لم يرتكبها ويفعل سائر الواجبات ، ومنهم سابق بالخيرات ، وهو الذى يبالغ فيما يفعله من النوافل وينتهى فيه إلى حد عظيم،وكل ذلك مما يليق بالأنبياء عليهم السلام .

وقد قال غيره : إن المراد بذلك أنه أورث الكتاب المؤمنين القابلين

---

(١) التنزيه ص ٣٢٣ (٢) فاطر آية : ٣٢

عن الأنبياء ما أدوه من الرسالة ، لأنه لابد أن يرثوا كتب الأنبياء من حيث قبلوا وتمسكوا ، ولابد أن يصطفيهم تعالى ويخصهم بالعزة والكرامة ، ثم قسمهم فقال : منهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق على ما ذكرناه »(١) .

فعلى الرأى الأول صنف الله الأنبياء وقسمهم هـــذا التقسيم المحكم فلو أردنا أن نأتى بقسم زائد على ذلك استعصى علينا — وعلى الثانى قسم المؤمنين هذا التقسيم أيضا ولا محل لقسم زائد على ذلك .

٢ — وقال أيضا : « وأما قوله تعالى : « هو الـَّذى خَلقكُمْ فمنكم كافرٌ ، ومنـكم مؤمنٌ »(٢) فانه لايدل على أنه خلق الكافر كافرا ، والمؤمن مؤمنا ، لأن ظاهره يقتضى أنه خلقهم ، وذلك يقتضى خلقه لأجسامهم ، ثم قسمهم قسمين على الوجه الذى ذكره ، وليس فيه أن ما صار به المؤمن مؤمنا والكافر كافرا من خلقه تعالى .

وقد قال أبو على — رحمه الله — لو كان كما قالوا ، لقال : فمنكم كافرا ومنكم مؤمنا ، بالنصب ، فلما ذكر تعالى بالرفع دل على أن الإيمان من فعلهم لا من خلق الله فيهم »(٣) .

٣ — وقال أيضا : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخص بعض عباده بالهدى وبعضهم بالضلال ،فقال : « وادْعوا الله مخلصِين له الدّين كما بَدَأَكُم تعودُون ، فَرِيقاً هَدَى وفرِيقاً حقّ عليهم الضَّلاله »(٤) .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى أراد به البعث على الطاعة ، فبين أنه من يعاد بعد الابتداء ينقسم حاله فى الجزاء بحسب ما كان منه فى الابتداء من

(١) المتشابه ص ٥٧٢
(٢) التغابن آية : ٢
(٣) المتشابه ص ٦٥٥
(٤) الأعراف : ٢٩ ، ٣٠

طاعة ومعصية ، فقال : « كما بَدأكُم تَعودُون فريقاً هَدَى » يعنى إلى الثواب ، « وفريقاً حقْ عليهم الضَّلالة » يعنى : العقاب ، مبينا بذلك أن كلا منهم يجازى بحسب اختياره وعمله (١) .

فالقاضى أدرك « التقسيم » ودفعه إليه الرد على المخالفين ودفع شبه المعاندين معتمدا على مبادئه وأصوله ، ولم يَدْرِ أن البلاغيين سيذكرون هذا التقسيم بالميزة والفضل ، ويخصونه بباب من أبواب البديع ويمثلون له بما استشهد هو به .

* * *

٥ — اللف والنشر :

عرض القاضى لما سمى بعده « اللف والنشر » ووجهه نفس توجيه المتأخرين وأطلقوا عليه هذه التسمية ، ففضلهم فى التسمية فقط وتوجيههم توجيه القاضى ، فمثلا يقول :

« وقالوا : إن قوله تعالى : «وقالوا لنْ يدْخُل الجنَّةَ إلاَّ مَنْ كان هُودًا أو نصَارى » (٢) لا يصح لأن الذين كان يحكى عنهم إن كانوا من اليهود لا يقولون ذلك فى النصارى ، وإن كانوا من النصارى لا يقولون ذلك فى اليهود ، فكيف تصح هذه الحكاية ؟

وجوابنا : أن الفائدة معقولة ، والمراد أن اليهود قالت : لن يدخل الجنة إلا من كان هودا ، والنصارى قالت : « لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى » لأن ذكر أهل الكتاب قد تقدم ، وحالهم فى طعن كل منهم فى الآخر معلومة فلابد أن يكون المراد ما ذكرناه » (٣) .

* * *

(١) المتشابه ص ٢٧٩ (٢) البقرة : ١١١ (٣) التنزيه ص ٣٢

٦ — الترتيب :

وفى أثناء شرح القاضى لهذه الآية التى سنتعرض لها عرض لنوع جديد من جمال التعبير وبديع الكلام، لم يتعرض له العلماء الذين نقلوا عنه أو أخذوا منه، وهذا النوع سماه القاضى الترتيب، وهذا النوع كان جديرا بالتسجيل فكيف غفل عنه العلماء على الرغم أنهم سجلوا أسماء أصناف من البديع بلغت أربعين بعد المائة، ومنها ماهو دونه فى الجمال والإبداع؟ يقول :

وربما قيل كيف يصح قوله تعالى : « واللاتى تخافون نشوزَهنَّ فعظوهنَّ واهجرُوهنَّ فى المضاجِع واضربوهنَّ »[1]، ومعلوم أن نشوزهن إذا زال بالوعظ لم يحسن الهجران والضرب، فكيف جمع تعالى بين الثلاثة؟.

وجوابنا : أن المراد بذلك الترتيب لا الجمع فمن يؤمل زوال نشوز امرأته بالوعظ لم يحسن منه الهجران، ومن يرجو ذلك بالهجران لم يحسن منه الضرب، وإذا لم يرج زوال ذلك إلا بالضرب على وجه التأديب يحسن منه ذلك، فكأنه تعالى قال : فعظوهن، واهجروهن، إذا لم ينفع ذلك، أو اضربوهن إن لم يؤثر ذلك، وإنما صح ذلك لأن مراد المرء فيما يغمه من غيره أن لا يقع ذلك فإذا أمكنه التوصل إلى أن يقع بالسهل لم يكن له أن يعدل إلى ما فوقه، وهكذا مذهبنا فى النهى عن المنكر، ومثل ذلك يتعلق حسنه باجتهاد المرء، فكأنه تعالى بين أن الذى يحسن منه عند نشوز المرأة أحد هذه الثلاثة على الترتب الذى ذكرناه. ولذلك قال تعالى « فإن أطَعنكم فلا تبغوا عليهنَّ سبيلا » فنبه بذلك على أن لا سبيل لكم عليها إذا أطاعت بالموعظة فدل بذلك على صحة ماذكرناه[2] ».

* * *

(١) النساء آية : ٣٤

(٢) التنزيه ص ٩٤

٧ - التعبيد :

عرض القاضى لنوع آخر جديد من التعبير الجميل والفن البديعى فى تركيب الكلام، وقد سماه « التعبيد » ، فقال :

١ - ثم ذكر تعالى مايدل على أنه يريد الكفر وأنه لأجل مشيئته يقع من الكافر ، ولولا إرادته لم يقع منه ، فقال تعالى فى قصة شعيب : « قد افترينا على الله كذباً إنْ عُدنا فى ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها وما كان لنا أن نعود فيها إلاّ أنْ يشاءَ الله ربُّنا » (١) فبين أنه ليس لهم أن يعودوا فى ذلك إلا بمشيئته .

والجواب عن ذلك : (ذكر فى الجواب عدة وجوه كلامية دفاعا عن مذهبه واعتقاده) ثم قال : « وقد قيل : إنه أراد تعالى تبعيد عودهم إليها من حيث علقه بمشيئته ، وقد علم أنه تعالى لايشاء العود إلى الكفر على وجه من الوجوه ، وذلك كقوله تعالى . « ولا يَدْخلون الجنّة حتى يَلِجَ الجملُ فى سَمِّ الخِياط » (٢) وكما يقول العربى : « لا أكلمك ما لاح كوكب وأضاء الفجر وما كر الجديدان » (٣) .

فقد رأى القاضى أن عودة شعيب ومن آمن معه إلى ملة قومهم مستحيل لتعليق ذلك على مستحيل وهو مشيئة الله، وقد سمى ذلك تبعيدا .

٢ - وكذلك قال : وقوله تعالى : « ولا يَدْخلون الجنّةَ حتى يَلِجَ الجملُ فى سَمِّ الخِياط » وهو على وجه التبعيد يحقق أن دخولهم الجنة لا يقع » (٤)

٣ - وقال : قالوا : ثم ذكر مايدل على أنه يجوز أن يرى ، وما يدل على أنه يجوز أن يظهر ويتجلى ويحتجب، فقال : « ولمّا جاءَ موسى

(١) الأعراف آية ٨٩
(٢) الأعراف ٤٠
(٣) المتشابه ص ٢٨٧
(٤) التنزيه ص ١٤٧

لِميقاتنا وكلّمه ربه قال رَبِّ أَرِنى أنظُرْ إليك » (١) فلو لم تجز الرؤية عليه لم يكن ليسأل ذلك ، كما لايجوز أن يسأل ربه اتخاذ الصاحبة والولد، إلى ما شاكله من الأمور المستحيلة عليه .

وقد أجاب القاضى عن هذه المسألة بإجابات عديدة منقولة عن شيوخه وكلها من صميم علم الكلام، ومما قال . وقوله تعالى : « ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى » يدل أيضا على أنه لايرى من حيث علق الرؤية باستقراره ، والمعلوم أنه لايستقر . وذلك طريقة العرب إذا أرادوا تأكيد اليأس من الشىء علقوه بأمر يبعد كونه ، فلما جعله تعالى دكا ، وظهر بعد استقراره لذلك فى النفوس حل محل الأمور التى يبعد بها الشىء إذا علق بها فى الكلام ، لأن استقراره وقد جعله دكا يستحيل ، لما فيه من اجتماع الضدين ، فما علق به يجب أن يكون بمنزلته ، فمن هذا الوجه أيضا يدل على نفى الرؤية (٢)

ففى هذه الآية يرى القاضى أنه قد علقت رؤية الله تعالى على مستحيل وهو استقرار الجبل فى حالة جعله دكا ، وبذلك تستحيل الرؤية ويستبعد كونها فى العقول ، وقد استدل القاضى بهذا الأسلوب القرآنى والذى سماه « التبعيد » على نفى الرؤية وأكد أن أن ذلك الأسلوب هو طريقة العرب فاذا أرادوا تأكيد اليأس من الشىء علقوه بشىء يبعد كونه .

٤ — وقال أيضا : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يجعل الشقى شقيا والسعيد سعيدا ، وعلى أن الشقى فى النار إلى وقت وغاية ثم يخرج منها فقال : « يومَ يأتِ لاتكلمُ نفسٌ إلاّ بإذنه ، فمنهم شقىٌ وسعيدٌ ، فأما الذين شَقوا ففى النّار لهم فيها زَفِيرٌ وشَهيقٌ ، خالِدين فيها مادامَتِ السمواتُ والأرضُ (٣) ،

---

(١) الأعراف آية ١٤٣ (٢) المتشابه ص ٣٩٦ (٣) هود ١٠٥ - ١٠٧

ومما قال فى الجواب . . . والمراد بالآية عند بعض شيوخنا — رحمهم الله — التبعيد دون الشرط مبينا بذلك أنهم لايخرجون من النار أبدا ، وهذا كقولهم : لا حييتك ما لاح كوكب ، وأضاء الفجر إلى ما شاكله ، فجرى تعالى على طريقتهم فى الخطاب لأن أبعد الأمور زوالا فى عقولهم كانت السموات والأرضين ، فعلق ذلك بهما على ما ذكرناه ، ودل على أن هذا هو المراد بوصفه الذين سعدوا بمثله ، ولا خلاف أن كونهم فى الجنة لايجوز أن يكون منقطعا ، فلا بد من حمل الكلام فيهم على هـــذا الوجه وكذلك القول فى الذين شقوا .

يبين ذلك : أن فى الذين شقوا « الكفار » ، ولا خلاف فى دوام عقابهم فلا بد — من هذا الوجه أيضا — من حمل الكلام على ماقلناه[1].

وقد قال فى كتابه « التنزيه » فى هذه الآية : « إن المراد بذلك تبعيد خروجهم فعلقه تعالى بما يبعد فى العقول زواله على مذهب العرب فى مثل قول الشاعر :

إذا ما شابَ الغُرابُ أتيتُ أهلى  وصارَ القارُ كاللبنِ الحليبِ[2]

وقال فى « شرح الأصول الخمسة » : « لأن المراد بقوله : « مادامت السموات والأرض » التبعيد » لا التوقيت ، يدل على ذلك من كتاب الله تعالى : « حتى يَلِجَ الجملُ فى سَمِّ الخِيَاط » فالمعلوم أنه لم يرد بهذا الكلام إلا التبعيد فقط ، ومن كلام أهل اللسان قولهم : لا أفعل كذا ما در شارق ، ولا لاح كوكب ، وما ناح قمرى ، وما هتفت حمامه ، ولا لاح عارض ، وما لبى الله ملب ، وما دعا الله داع ، وما بَلَّ بحر صوفة ، إلى غير ذلك .

---

(١) المتشابه ص ٣٨٥  (٢) التنزيه ص ١٨٤

ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبي حازم :

فَـرَجِّ الخير وانتظرى إيَابِى　　　إذا ما القَـارِظُ العَـنَزِى آبا

وقال آخر :

وأقسم : المجدُ حقا لا يُحالفهم　　　حتى يحالف بَطنَ الرَّاحةِ الشعرُ

وقال آخر :

إذا شاب الغرابُ أتيتُ أهلى　　　وصار القارُ كاللَّبن الحليب

وقال آخر :

إلى أن يَـشُوبَ القارِ ظَانِ كلاهما　　　ويُـنشر فى القتلى كليبُ بنُ وائلِ (١)

فقد رأى القاضى أن بقاء الذين شقوا فى النار دائم ومستمر بدليل تعليقه ذلك على دوام السموات والأرض — وهى ثابتة لا تحول ولا تزول — كذلك بقاء الذين سعدوا دائم ومستمر فى الجنة ، وقد سمى هذا النوع من الأسلوب « التبعيد » ، واستدل على صحة هذا الأسلوب وشيوعه فى اللغة بأقوال العرب وأشعارهم ، فدل ذلك على أن هذا الأسلوب من طريقتهم فى الخطاب وعادتهم فى الحديث ، فليس المراد إذن الشرط وإنما المراد تبعيد خروجهم من النار .

وقال القاضى : فأما قوله : « إلا ما شاء ربك » . . . قيل : إن المراد بقوله : « إلا ما شاء ربك ، فكأنه تعالى بين كونهم فى النار قدر بقاء السموات والأرضين ، وماشاه بعده ، وأراد الدوام ، وهذا شائع فى اللغة ، لأن أحدنا قد يقول لغيره : قد أحسنت إليك بأن أعطيتك وعلمتك سوى ما فعلته من تربيتى لك وإلا ما أعطيتك كيت وكيت ، فيكون المراد بالجميع الإثبات » (٢) .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٥　　　(٢) المتشابه ص ٣٨٦

فجعل القاضى معنى « إلا » الواو . لتفيد الآية معنى الاستمرار والدوام وتؤكد معنى « التبعيد » المراد .

٥ — وقال القاضى : « وبما قيل فى قوله تعالى : «قُلْ إنْ كانَ للرَّحمن ولدٌ فأنَا أوَّلُ العابِدين »[1] كيف يصح أن يكون أول عابد لمن له ولد؟ وجوابنا : أن المراد فأنا أول الآنفين من عبادة من هذا حاله ، وقد ذكر عن الفرزدق أنه قال : وأعبد أن يهجى كليب بِدَارِم . وأراد الأنفة. ويحتمل أن يريد بذلك تبعيد أن يكون له ولد لأن عبادته تمنع من ذلك[2] » .

وقد بحث بعض هذه الصور الرمانى ووضعها تحت اسم « المبالغة »[3]. فقال :

الضرب الربع : إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة، نحو قوله تعالى: «ولا يَدْخُلون الجنَّةَ حتَّى يَلِجَ الجمَلُ فى سَمِّ الخِيَاط » .

الضرب الخامس : إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة فى العدل والمظاهرة فى الحجاج ، فمن ذلك « وإنَّا أوْ إيّاكُم لعَلى هُدًى أوْ فى ضَلالٍ مُبين »[4] ومنه : قلْ إنْ كان للرَّحمنِ ولدٌ فأنا أوَّل العابِدين ».

وما قصده الرمانى لا يخرج عن قصد عبد الجبار فى المعنى وإنما فقط تجنب لفظ « التبعيد » . وتبع ابنُ ابى الإصبع المصرى الرمانىَّ وأدخل هذا الأسلوب فى المبالغة[5] .

كذلك بحث هذا الأسلوب الزمخشرى وعرض لتلك الآيات الشريفة وأراد منها نفس المعنى الذى قصده القاضى عبد الجبار ، ولكنه لم يطاوعه فى إطلاق اسم « التبعيد » عليه ، وإنما سماه فى بعض صوره : الكلام الوارد

---

(١) الزخرف آية : ٨١ (٢) التنزيه ص ٣٨١ (٣) النكت ص ١٠٥
(٤) سبأ آية : ٢٤ (٥) تحرير التحبير ص ١٢٠ ، ١٥٢

على سبيل الفرض والتمثيل لغرض المبالغة، فقال في قوله تعالى: «قلْ إن كان للرَّحمن ولدٌ فأنا أوَّل العابدين»: هـــذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل، لغرض وهو المبالغة في نفي الولد، وذلك أنه علق العبادة بكينونة الولد وهي محال في نفسها فكان المعلق بها محالا مثلها، فهو في صورة إثبات الكينونة والعبادة، وفي معنى نفيها على أبلغ الوجوه وأقواها، ونحو هذه الطريقة قول سعيد بن جبير — رحمه الله — للحجَّاج: حين قال له: أما والله لأبدلنك بالدنيا نارا تلظى: لو عرفت ذلك إليك ما عبدت إلها غيرك [١].

وتارة جعله من الأسلوب العجيب والنمط البديع، فقال في قوله تعالى: «ولكنِ انظُرْ إلى الجَبَل فإن استقَرَّ مكانه فسوْف ترَاني» تعليق لوجود الرؤية بوجود مالا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدركه دكا ويسويه بالأرض، وهذا الكلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع [٢].

وأخرى جعله من التأييد ونفي الانقطاع، كما في قوله تعالى: «وأما الذَّين شَقوا فَفي النَّـار خالِدين فيها مادامت السمواتُ والأرضُ» أن يكون عبارة عن التأبيد ونفي الانقطاع، كقول العرب: مادام يعار، وما أقام ثبير، وما لاح كوكب، وغير ذلك من كلمات التأبيد [٣].

ونحن نرى أن إطلاق هذا الاسم «التبعيد» على هذا الأسلوب والذى أطلقه عليه القاضي عبد الجبار، وتبعه في ذلك صراحة الشريف المرتضى، والحاكم الجشي [٤]، ويكاد ينطق به توجيه الرماني، وتفسيرات الزمخشري ـ

(١) الكشاف جـ٤ ص٤، ٢١٠ (٢) الأعراف آية: ١٤٣، الكشاف جـ ٢ ص ١٢٢

(٣) هود آية: ١٠٥ ـ ١٠٧، الكشاف جـ ٢ ص ٣٣٦.

(٤) انظر فصل «أثر القاضي في الشريف المرتضى»، وفصل «أثر القاضي في الحاكم الجشمي» من الكتاب

كما سبق - هو الاسم الأمثل للمراد من من تلك الآيات الشريفة ، لأن المقصود من كل تلك الآيات التى ورد فيها اسم « التبعيد » تبعيد الأمر المراد فى الآية وأن العقل لا يتصوره واقعا بل ولا داخلا فى الإمكان ، وأن المقصود نفيه بأبلغ الوجوه ، وذلك مثلا كتبعيد ولد للرحمن — تعالى الله عن ذلك — وتبعيد استقرار الجبل فى حالة جعله دكا ، وكذلك تبعيد خروج الذين شقوا من النار ، فهم دائمون فيها دوام السموات والأرض .

وقد يكون الكلام فى الآيات من قبيل الفرض أو التمثيل ، وقد يكون كذلك من قبيل المبالغة ، ولكن « التبعيد » هو الذى يجمع كل تلك الفروع وينطوى تحته أمثال تلك الآيات الكريمة .

* * *

وبعد فهذه جملة الأبحاث البلاغية التى عرض لها القاضى عبد الجبار وتخللت تأويلاته وضمنها تفسيراته ، وكان منها ما دخل تحت اسم « علم المعانى » وكان فى بعضها قائدا ورائدا .

كما كان منها ما اندرج تحت اسم « علم البيان » وطرق كثيرا من أبوابه كالتشبيه ، والاستعارة ، والكناية ، والمجاز المرسل ، والمجاز العقلى ، وتناول كثيرا من تلك الصور بالتحليل والتفسير والإيضاح والبيان بما لم يسبق به ، كما سبق أن بينا .

كما كان منها من انطوى تحت اسم « علم البديع » وقد بين عديدا من صوره ، وأضاف إليه بعضا من أنواعه .

وكان الغرض من تلك التأويلات والتفسيرات التى تولدت عنها تلك الأبحاث البلاغية ، هو صرف الكلام عن ظاهره حتى لا ينسب إلى الله تعالى خلق أفعال العباد ، أو يلصق به تعالى قبيح ، وحتى يدفع ما يتوهمه المتوهمون من التناقض فى القرآن ، ويرد على الطاعنين فى التنزيل .

# الباب الثالث

## قضية الإعجاز القرآنى

الإعجاز قبل القاضى عبد الجبار . ويشتمل على :

١ — النظام ورأيه فى الإعجاز .

٢ — الجاحظ ورأيه فى الإعجاز .

(١) معجزة الرسول وتحدى العرب بها (٢) وجوه الإعجاز عنده

٣ — الرمانى ورأيه فى الإعجاز .

٤ — الخطابى ورأيه فى الإعجاز ( تحدى العرب وعجزهم ، إنكار الإعجاز بالصرفة ، وبالأخبار الغيبية ، وبالبلاغة ، وجه الإعجاز عنده ) .

٥ — الباقلانى ورأيه فى الإعجاز ، ( القرآن معجزة الرسول ، الدليل على أن القرآن معجزة ، تقرير حقيقية الإعجاز ، القرآن يتحدى العرب ، وجوه الإعجاز عنده ، إنكار الإعجاز بوجوه البديع ، وبوجوه البلاغة ، الباقلانى وذوقه للقرآن ) .

٦ — القاضى عبد الجبار ورأيه فى الإعجاز ( ترك العرب معارضة القرآن ميزان الفصاحة عند أبى هاشم ، فصاحة الكلام ليست فى النظم عند شيخه ، الفصاحة فى الكلام عند القاضى عبد الجبار ، المعنى وبلاغة الكلام عند القاضى، اعتراض ورده ، النظم فقط ليس وجها للإعجاز ، الإخبار عن الغيوب ليست وجها للإعجاز ، الصرفة ليست وجها للإعجاز ، خلاصة وجه الإعجاز عند القاضى ) .

* * *

## الإعجاز قبل القاضي عبد الجبار :

على الرغم من عكوف المسلمين على القرآن الكريم قراءة ومدارسة ، وعلى الرغم من قطع أكثرهم العمر كله من الطفولة إلى الممات فى الغدو والرواح عليه حتى إنهم أحصوا كلماته كلمة كلمة ، وعدوا حروفه حرفا حرفا فقالوا : عدد حروفه كذا ، وعدد ألفاته كذا ، والياء كذا ، والثاء كذا . . . . الخ (١) وأخذوا أنفسهم بكثير من العلوم والفنون يستعينون بها على فهمه ويكشفون بها وجوه محاسنه ، على الرغم من ذلك فقد مضى عصر النبوة ، وعصر الخلفاء الراشدين ، ودولة بنى أمية ، وشطر كبير من دولة العباسيين — دون أن يحاول أحد التعرض لقضية الإعجاز فى القرآن ، والكشف عن أسرار الإعجاز ودلائله .

ولم يكن ذلك عن تقصير فى حق القرآن الكريم ، وكيف يقع ذلك ؟ والأمة الإسلامية كلها لم يكن لها وجود إلا به ، وليس لها تفكير إلا فيه ، ولا حديث إلا عنه ، ولا شغل إلا به أوله .

وإنما كان الذى يبدو أنه تقصير — إنما كان إعظاما لأمر القرآن وتهيبا لمقامه ، وصونا لذاته أن يكون غرضا للآراء والأهواء ، ومجالا للجدل والخلاف ، حتى لقد تجنب كثير من الصحابة تفسير آية أو كلمة فيه ، فقد كان يرى أن ذلك قول بالرأى فى القرآن ، وتألٍّ على الله فى كشف المراد من كلامه ، ولا يعلم حقيقة ذلك الكلام غير الله سبحانه وتعالى .

روى عن الربيع بن خثيم قال : « ليتق أحدكم التكذيب . . . إياه أن يقول : قال الله كذا وكذا ، فيقول : كذبت لم أقل ، ويقول : لم يقل الله كذا وكذا ولذا ، فيقول : كذبت ، قد قلت » .

---

(١) مقدمة كتاب المبانى ص ٢٤٨ وما بعدها .

وروى عن الشعبي قال : أدركتهم — أى الصحابة — وماشيء أبغض أن يسألوا عنه ولاهم له أهيب من القرآن [١] » .

« وكان الأصمعى وهو إمام الأئمة فى اللغة لا يفسر شيئا من غريب القرآن ، وقد حكى عنه أنه سئل عن قوله : « قد شغفها حبا » [٢] فسكت وقال : هذا فى القرآن ، ثم ذكر قولا لبعض العرب فى جارية لقوم أرادوا بيعها : أتبيعونها وهى لكم شغاف ؟ ولم يزد على ذلك [٣] .

فخلو القرنين الأولين للاسلام من تلك الدراسات القرآنية التى تتصل بإعجازه والكشف عن مواطن الإعجاز فيه — كان عن تهيب لمقام القرآن ، وعن حرص على البعد عن الجدل وتنازع الآراء فى مفاهيم آياته .

ولكن اتساع رقعة الإسلام ودخول كثير من غير العرب فى هذا الدين ، جعل شرح الآيات القرآنية وتفسيرها أمرا ضروريا لأولئك الذين ليس لهم حظ من اللغة العربية يصلهم بالقرآن الكريم صلة مباشرة ، فكان أن أخذ بعض العلماء يضعون للقرآن تفسيرا للغريب من مفرداته أو تفسيرا كاملا لمعنى آياته ، واستخراج أحكام الشريعة منها .

كذلك كان علم الكلام الذى ظهر فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ، كان داعية من دواعى الجدل والخلاف بين المسلمين فى أمور كثيرة تتصل بالعقيدة ، وقد كان القرآن الكريم محل نظر المتكلمين وخصومهم فيما يجادلون فيه ويختلفون عليه .

ومن هنا فقد أصبح النظر فى القرآن نظرا متعمقا فاحصا دارسا مقلبا وجوه الرأى أمرا لا مناص منه للعلماء وأصحاب الرأى بين مختلف المذاهب والطوائف .

---

(١) مقدمة كتاب المبانى ص ١٨٤ (٢) يوسف آية : ٣٠

(٣) بيان إعجاز القرآن للخطابى ص ٣٤ .

وليس فى اللغة العربية كتاب منثور شغل به النقاد غير القرآن ، على أن شغل النقاد بالقرآن لم يكن عملا فنيا بالمعنى الصحيح للنقد الأدبى : فقد كان مفروضا فى كل من يكتب عن القرآن أن يظهر عبقريته هو فى إظهار ماخفى من أسرار ذلك الكتاب المجيد ، وليس هذا من النقد فى شىء ؛ وإنما النقد أن يقف الباحث أمام الأثر الأدبى موقف الممتحن للمحاسن والعيوب ، من أجل ذلك وسم أكثر ماكتب عن القرآن باسم الإعجاز ، لأن النقاد اطمأنوا إلى أن القرآن هو المثل الأعلى الذى تقف عنده حدود الطبيعة الإنسانية فى البلاغه والبيان [1] » .

وإعجاز القرآن مسألة من تلك المسائل التى ثار حولها النقاش والجدل بين العلماء وأصحاب المذاهب الكلامية ، ومن هؤلاء :

* * *

## النظام [2] ورأيه فى الإعجاز :

هو رأس المعتزلة ، وعمدة المتكلمين ، وأول من قال فى إعجاز القرآن ، وجعل من هذا الإعجاز أمرا يتصل بالعقيدة ، فقال :

« إن الآية والأعجوبة فى القرآن مافيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم [3] » .

وقال الجاحظ : « إن النظّام وأصحابه كانوا يزعمون أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان [4] » .

---

(١) النثر الفنى ج ١ / ١٧ .

(٢) هو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام شيخ الجاحظ المتوفى سنة ٢٢٤ هـ .

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ / ٢٧١ (٤) رسائل الجاحظ ص ١٤٨ .

وقال الشهرستانى : إنه كان يرى « أن إعجاز القرآن من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما (١) .

وقال البغدادى . والفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه : قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي -عليه الصلاة والسلام- ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة ، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ، مافيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته ، فإن العباد قادرون على مثله وعلى ماهو أحسن منه فى النظم والتأليف (٢) » .

ويقول البغدادى تعليقا على هذا : « وفى هذا عناد منه لقول الله تعالى : « قُلْ لئن اجْتمعتِ الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثلِ هَـذا القرآنِ لا يأتون بمثله ولوْ كانَ بعْضُهم لبعضٍ ظَهيراً (٣) » .

فنظرته إلى بيان القرآن اختلفت عن نظرة كثير من أصحابه المعتزلة ، فقد كانوا وعامة أهل السنة يرون إعجاز القرآن فى نظمه ، وحسن تأليفه ، وأنه محال مثله فى العرب .

وهذا القول المتواتر عن غير واحد من المؤلفين والمؤرخين القدماء عن رأى النظام يثبت إنكاره إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه واعتبار القرآن بيانا عربيا عاديا فى استطاعة العرب أن يأتوا بمثله ، لولا أن الله منعهم وصرف عقولهم عن الإتيان بمثله .

وهذا القول لم يكتب له الذيوع لمخالفته طبيعة الأمور ، فقد خالفه المعتزلة أنفسهم وعارضوه .

---

(١) الملل والنحل ص ٥٨ (٢) الفرق بين الفرق ص ١٤٣

(٣) الإسراء آية : ٨٨ .

## الجاحظ [1] ورأيه فى الإعجاز :

لم يحفظ التاريخ للجاحظ رسالة من رسائله أو كتابا من كتبه فى إعجاز القرآن الكريم ، وإن كان التاريخ يذكر لنا أن الجاحظ ألف كتابا فى الإعجاز سماه « نظم القرآن » ، إلا أن هذا الكتاب لم يقدر له الحياة ، فقد ضاع فيما ضاع من كتب الجاحظ وغيره من علماء المسلمين فى موجات الفتن ، والأحداث التى نزلت بالمجتمع الإسلامى ، أو فى آثاره الباقية ما يشير إلى رأيه ويدل عليه .

على أننا نستطيع أن نقول إن الذى قيل من النظام والجاحظ لا يعد دراسة كاملة للإعجاز ، وإنما هو أشبه بالخطرات العارضة لا يقف عندها أصحابها طويلا ولا يتوفرون عليها زمنا يتاح لهم الإحاطة بها من جميع جهاتها . . . وهكذا دائما كل فكرة تبدأ . . . وأول الغيث قطر ثم ينهمر . . .

وقد كانت للجاحظ فى بعض كتبه ورسائله كلمات منثورة هنا وهناك ، عرض فيها لإعجاز القرآن ولوجود الإعجاز فيه ، ومن هذه الآراء المتناثرة يمكن أن يعرف رأيه واتجاهه فى الإعجاز وفى الوجوه التى حصل بها .

### معجزة الرسول وتحدى العرب بها :

ففى رسالة للجاحظ بعنوان « حجج النبوة » [2] يتحدث الجاحظ عن معجزة الرسول وأنها قائمة فى القرآن الكريم الذى هو معجزته الكبرى الخالدة ، ويقيم الدليل على هذا بما عرف من تحدى القرآن للعرب ، وعدولهم عن لقاء هذا التحدى والنزول إلى ميدان القول ، فهربوا من هذا

---

(١) هو أبو عثمان عمرو بن بحر ، نشأ بالبصرة وبلغ خبره المتوكل فاستقدمه ليؤدب ولده ولما رآه استبشع منظره فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرفه وأصيب بالفالج وتوفى سنة ٢٥٥ هـ — ( نزهة الألباء ص ١٣٣ ) .

(٢) ضمن مجموع رسائل الجاحظ ص ١١٧

الميدان ، وأوقدوا نار الحرب بينهم وبين النبي. فقتلوا وقتلوا . . . ولو كان في استطاعتهم أن يصمدوا لهذا التحدى لما فروا هذا الفرار المشين، ولما رضوا أن يعرضوا أنفسهم للموت . . يقول الجاحظ : « إن محمدا ﷺ مخصوص بعلامة لها فى العقل موقع كموقع فلق البحر من العين ، وذلك قوله لقريش خاصة وللعرب عامة — مع ما فيها من الشعراء ، والخطباء ، والبلغاء ، والدهاة ، والحلماء ، وأصحاب الرأى والمكيدة ، والتجارب والنظر فى العاقبة — : إن عارضتمونى فى سورة واحدة فقد كذبت فى دعواى وصدقتم فى تكذيبى ·

ثم يقول : « ولا يجوز أن يكون مثل العرب فى كثرة عددهم ، واختلاف عللهم والكلام كلامهم ، وهو سيد عملهم ، وقد فاض بيانهم وجاشت به صدورهم ، وغلبتهم وقوتهم عليه عند أنفسهم حتى قالوا فى الحيات والعقارب ، والذئاب والكلاب ، والخنافس والجعلان ، والحمير والحمام ، وكل ما دب ودرج ولاح لعين وخطر على قلب ، ولهم — بعد — أصناف النظم ، وضروب التأليف كالقصيد والرجز والمزدوج والمتجانس والأسجاع المنثورة . . . وبعد ، فقد هجوه من كل جانب وهاجى أصحابه شعراءهم ، ونازعوا خطباءهم ، وحاجوه فى المواقف ، وخاصموه فى المواسم ، وبادروه العداوة ، وناصبوه الحرب ، فقتل منهم ، وقتلوا منه ، وهم أثبت الناس حقدا ، وأبعدهم مطلبا ، وأذكرهم لخير أو لشر ، وأهجاهم بالعجز وأمدحهم بالقوة — ثم لا يعارضه معارض ، ولم يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر . . .

ومحال فى التعارف ومستنكر فى التصادق ، أن يكون الكلام أخصر عندهم وأيسر مئونة عليهم ، وهو أبلغ فى تكذيبه وأنقص لقوله ، وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه فيجمعوا على ترك استعماله والاستغناء به — وهم

يبذلون مهجهم وأموالهم ويخرجون من ديارهم — فى إطفاء أمره وتوهين ماجاء به ولا يقول واحد من جماعتهم : لم تقتلون أنفسكم ، وتستهلكون أموالكم ، وتخرجون من دياركم ، والحيلة فى أمره يسيرة ، والمأخذ فى أمره قريب ؟ ليؤلف واحد من شعرائكم وخطبائكم كلاما فى نظم كلامه كأصغر صورة يحتكم بها ، وكأصغر آية دعاكم إلى معارضتها ! بل لو نسوا ماتركهم حتى يذكرهم ولو تغافلوا ماترك أن ينبههم ، بل لم يرض بالتنبيه دون التوقيف ، فدل ذلك العاقل على أن أمرهم فى ذلك لايخلوا من أحد أمرين .

إما أن يكونوا عرفوا عجزهم وأن مثل ذلك لايتهيأ لهم فرأوا أن الإضراب عن ذكره ، والتغافل عنه فى هذا الباب — وإن قرعهم — أمثل لهم فى التدبير ، وأجدر ألا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف ، وأجدر أن يجدوا إلى الدعوى سبيلا ، وإلى اختراع الأنباء سببا ، فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه ، وهو قوله عز ذكره : « وإذا تُتْلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاءُ لقُلْنا مثلَ هذا »[1] وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز والتوقيف على النقص ثم لا يبدلون مجهودهم ولا يخرجون مكنونهم ، وهم أشد خلق الله أنفه وأفرطهم حمية ، وقد سمعوه فى كل منهل وموقف والناس موكلون بالخطابات ، مولعون بالبلاغات فمن كان شاهد فقد سمعه ، ومن كان غائبا فقد أتاه به من لم يزوده .

وأما أن يكون غير ذلك ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة ، وهم يقدرون عليها ، لأنه لايجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف عللهم وبعد هممهم ، وشدة عداوتهم ، بذل الكثير

---

(١) الأنفال آية : ٣١ .

وصون اليسير ، وهذا من ظاهر التدبير ، ومن جليل الأمور التي تخفى على الجهال ، فكيف على العقلاء وأهل المعارف ، فكيف على الأعداء ؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال . . . [1] »

ثم يتحدث الجاحظ بعد ذلك عن توافق المعجزات مع الأحوال التي تكون عليها الجماهير الذين تظهر المعجزة بينهم، فيقول :

« ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاما منهم في زمانه ، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهينه بكشف ضعفه ونقص أصله لردع الأغنياء من القوم ولمن نشأ على ذلك من السفلة والطغام ، لأنه لو أتاهم بكل شيء ولم يأته بمعارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة ، ولا اعتل به أصحابه الأشغال ولشغلوا به بال الضعيف ، ولكن الله تعالى جده أراد حسم الداء وقطع المادة ، وألا يجد المبطلون متعلقا ، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلا ، مع ما أعطى الله موسى عليه السلام من سائر البرهانات وضروب العلامات . .

كذلك كان زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله وعلى خاصة علمائه الطب ، وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى إذا كانت غايتهم علاج المرضى ، وبإبراء الأكمه إذا كانت غايتهم علاج الرمد ، مع ما أعطاه الله عز وجل من سائر العلامات وضروب الآيات ، لأن الخاصة إذا بخعت بالطاعة ، وقهرتها الحجة ، وعرفت موضع العجز والقوة ، وفصل بين الآية والحيلة كان أنجع للعامة وأجدر ألا تبقى في أنفسهم بقية . . .

---

(١) رسائل الجاحظ من كتاب حجج النبوة ص ١٤٣ — ١٤٤

ثم يتحدث عن معجزة النبي « محمد » ، فيقول :

وكذلك دهر « محمد » ﷺ كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم ، وأجلها في صدورهم . حسن البيان ونظم ضروب الكلام ، مع علمهم له ، وانفرادهم به ، فحين استحكمت لغتهم وشاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم ، وفاق الناس خطباؤهم ، بعثه الله عز وجل فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه ، فلم يزل يقرعهم بعجزهم ، وينقصهم على نقصهم ، حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم كما تبين لأقويائهم وخواصهم وكان ذلك من أعجب ما أتاه الله نبيا قط مع سائر ماجاء به من الآيات وضروب البرهانات (١) » .

هذا وفى كتاب « الإتقان فى علوم القرآن » نجد كلمة أخرى للجاحظ تدور حول هذا المعنى ، وإن كان لا يختلف كثيرا عما نقلناه من قبل ، يقول الجاحظ :

« بعث الله محمداً — ﷺ — أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا ، وأحكم ما كانت لغة ، وأشد ما كانت عدة ، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد الله وتصديق رسالته ، فدعاهم بالحجة ، فلما أزال الشبهة ، وصار الذى يمنعهم من الإقرار الهوى والحمية دون الجهل والحيرة ، حملهم على حظهم بالسيف ، فنصب لهم الحرب ونصبوا له ، وقتل من عليتهم وأعمامهم ، وبنى أعمامهم ، وهو فى ذلك يحتج عليهم بالقرآن ويدعوهم صباحا ومساء إلى أن يعارضوه إن كان كاذبا بسورة واحدة ، أو آيات يسيرة ، فكلما ازداد تحديا لهم وتقريعا لعجزهم عنها تكشف عن بعضهم ما كان مستورا ، وظهر منه ما كان خفيا ، فحين لم يجدوا حيلة ولا حجة قالوا : أنت تعرف من أخبار الأمم مالا نعرف فلذلك يمكنك مالا يمكننا . قال : فهاتوها

---

(١) من رسالة حجج النبوة ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

مفتريات فلم يرم ذلك خطيب ، ولا ضمع فيه شاعر ولا تكلفه ، ولو تكلفه لظهر ذلك ، ولو ظهر لوجد من يستجيد ، ويحامى عليه . ويكابر فيه ، ويزعم أنه قد عارض وقابل وناقض، فدل ذلك العاقل على عجز القوم مع كثرة كلامهم وسهولة ذلك عليهم ، لأن سورة واحدة وآيات يسيرة كانت أنقض لقوله ، وأفسد لأمره ، وأبلغ فى تكذيبه ، وأسرع فى تفريق أصحابه من بذل النفوس ، والخروج من الأوطان ، وإنفاق الأموال . وهذا من جليل التقدير الذى لا يخفى على من هو دون قريش والعرب فى الرأى بطبقات ، ولهم القصيد العجيب ، والرجز الفاخر ، والخطب الطوال البليغة ، والقصار الموجزة ، ولهم الأسجاع والمزدوج واللفظ المنثور ، ثم يتحدى به أقصاهم بعد أن ظهر عجز أدناهم ، فمحال أكرمك الله أن يجتمع هؤلاء كلهم على الغلط فى الأمر الظاهر والخطأ المكشوف البين ، مع التقريع بالنقص والتوقيف على العجز ، وهم أشد الخلق أنفة وأكثرهم مفاخرة ، والكلام سيد عملهم وقد احتاجوا إليه والحاجة تبعث على الحيلة فى الأمر الغامض فكيف بالظاهر الجليل المنفعة ، وكما أن محالا أن يطبقوا ثلاثا وعشرين سنة على الغلط فى الأمر الجليل المنفعة ، فكذلك محال أن يتركوه وهم يعرفونه ويجدون السبيل له وهم يبذلون أكثر منه [1] » .

ذلك هو رأى الجاحظ فى إقامة الحجة على وقوع الإعجاز بالقرآن ، وهو رأى يقوم على حجج مشرقة وأدلة قاطعة ، وإن الذين أقاموا الحجة على إعجاز القرآن من هذا الوجه ، إنما نظروا إلى رأى الجاحظ هذا واعتمدوا عليه، وداروا حوله ، ومنهم الباقلانى فى كتابه «إعجاز القرآن»، والزركشى فى كتابه « البرهان فى علوم القرآن » ، وغيرهما ممن له رأى فى إعجاز القرآن .

---

(١) الإتقان فى علوم القرآن ج ٢ / ١١٧ .

## وجوه الإعجاز عند الجاحظ :

أما عن رأيه فى وجوه الإعجاز التى كان بها القرآن معجزا ، فمنها ذلك الرأى الذى ذهب إليه « الباقلانى » من بعده ، وعبد القاهر كذلك ، وهو النظم الذى انفرد به القرآن فى صياغة أساليبه .

ومنها صرف العرب عن معارضته ورفعها من أوهامهم .

وقد وردت فى آثار الجاحظ مايفيد ذلك ، فقد ذكر النظم فى معرض حديثه عن إعجاز القرآن ، فقال مرة : « إن الرسول تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه [(١)] » .

وكما تحدث الجاحظ بهذا الرأى ، تحدث بوجه آخر وهو : « الصرفة » فى معرض الاحتجاج على الذين يشككون فى أن يكون « سليمان » ـ عليه السلام ـ قد وهب الله له ملكا لم يكن لأحد من بعده ، وأن الجن كانت فى بعض ممالك ، ثم هو مع هذا .. يجهل مملكة سبأ وملكها حتى دله عليها وعلى ملكها الهدهد ، فكيف يجهل سليمان موضع هذه المملكة مع قرب دارها وليس دونها بحار ولا أوعار ، والطريق نهج واضح للخف والحافر والقدم ، فكيف والجن والإنس طوع يمينه ؟ .

ويرد الجاحظ على هذا بما حدث لموسى بن عمران ومن كان معه فى التيه ، فقد كانوا أمة من الأمم يتكسعون أربعين عاما فى مقدار فراسخ يسيرة ولا يهتدون إلى المخرج ، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم ومنتزهاتهم ، ولا يعدم مثل العسكر والأدلاء والحمالين والمكارين والرسل والتجار — ولكن الله صرف أوهامهم ورفع ذلك الفصل من صدورهم .

ثم يأتى الجاحظ بشاهد آخر فيقول : « ومثل ذلك أن النبى — ﷺ —

---

(١) هامش الكامل ج ٢ / ٤٤ عن نشأة البلاغة للدكتور سيد نوفل ص ١٢٠ .

لما بشره بالظفر وتمام الأمر ، وبشر أصحابه بالنصر ونزول الملائكة ...
ولو كانوا لذلك ذاكرين فى حال — لم يكن عليهم من المحاربة مئونة —
وإذا لم يتكلفوا المئونة لم يؤجروا . . . ولكن الله تعالى بنظرة إليهم رفع
ذلك فى كثير من الحالات على أوهامهم ليتحملوا مشقة القتال وهم لا يعلمون :
أيغلبون ام يغلبون ، أو أيقتلون أم يقتلون ؟ .

ثم يأتى بشاهد ثالث فى شأن القرآن فيقول : « ومثل ذلك مارفع من
أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن ، بعد أن تحداهم الرسول
بنظمه ، ولذلك لم نجد أحد طمع فيه ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف
بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه
الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ، ولألقى ذلك المسلمين عملا واطلبوا
المحاكمة والتراضى ببعض العرب ولكثر القيل والقال . . . » .

ثم يقول بعد كلام آخر مشيرا إلى النظم : « وفى كتابنا المنزل الذى
يدل على أنه صدق ، نظمه البديع الذى لا يقدر على مثله العباد ، مع ماسوى ذلك
من الدلائل التى جاء بها من جاء به [1] » .

ومن هذا يتبين أن إعجاز القرآن عند الجاحظ فى نظمه — ولكن الله
صرف العرب فى الوقت نفسه عن محاولة محاكاته ، أو أن يتكلف للمعارضة
بعض المتكلفين فيشوش على القرآن ، وذلك من شأنه أن يجعل فى نفوس
الجهلة والأغرار اضطرابا .

والجاحظ إنما قال بالصرفة بعد أن أعياه الوقوع على الضوابط الدقيقة
التى يضبط بها وجه الإعجاز فى القرآن ويكشف عن أسرار هذا الإعجاز ،
فذلك أمر إن أعجز الجاحظ فقد أعجز الإنس والجن جميعا .

---

(١) الحيوان جـ ٤ / ٨٥ ، ٩٠ .

إن سر الإعجاز مضمر فى كلمات القرآن ، كلمة كلمة ، وآية آية ، إنه أمر من أمر الله كالروح ، ترى آثارها ونشاهد أفعالها دون أن يكشف للناس شيء منها . قال تعالى : « ويَسْألونَكَ عن الرُّوح قل الروحُ من أمرِ ربِّى وما أُوتيتم من العِلْمِ إلا قليلاً »(١) ، والقرآن روح تتجلى آثاره فى هذه الكلمات المنظومة فى آياته ، ولعل فى قول الله تعالى للنبى الكريم « وكذلك أوْحَيْنا إليْكَ روحاً من أمرِنا »(٢) ، وقوله جل شأنه : « يُنزِّلُ الملائكةَ بالروح منْ أمره على مَنْ يَشاءُ من عِباده »(٣) ولعل ذلك يعين على الفهم من أن القرآن روح من الحق جل وعلا(٤)

* * *

## الرمانى(٥) ورأيه فى الإعجاز :

قال عنه ياقوت: كان إماما فى علم العربية علامة فى الأدب فى طبقة أبى على الفارسى ، وأبى سعيد السيرافى ، وله تصانيف فى جميع العلوم : من النحو واللغة والنجوم والفقه والكلام على رأى المعتزلة ، وكان يمزج كلامه فى النحو بالمنطق ، حتى قال أبو على الفارسى : إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شيء ، وإن كان ما نقوله نحن فليس معه منه شيء ، وكان يقال : النحويون فى زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرمانى ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو على الفارسى ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا استاذ وهو السيرافى(٦) » .

---

(١) الإسراء : ٨٥ . (٢) الشورى : ٥٢ .

(٣) النحل : ٢ . (٤) إعجاز القرآن للخطيب ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٥) هو أبو الحسن على بن عيسى الرمانى إمام العربية علامة فى الأدب معتزليا لم ير مثله علما بالنحو توفى سنة ٣٨٦ هـ ( أنظر نزهة الألباء ص ٢١٠ ) .

(٦) معجم الأدباء جـ ١٤ / ٧٤ ، ٧٥ .

وقال عنه أبو حيان التوحيدي : « وأما علي بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وعيب به لأنه لم يسلك طريق واضع المنطق . . وقد عمل في القرآن كتابا نفيسا هذا مع الدين الثخين والعقل الرصين (١) » .

وقد ألف الرماني كتابه « النكت في إعجاز القرآن » وقد بدأ كتابه هذا ببيان وجوه الإعجاز في القرآن (٢) فقال : إنها تظهر من سبع جهات هي :

ترك المعارضة مع توافر الدواعي وشدة الحاجة ، والتحدي للكافة ، والصرفة ، والبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزة .

١ — ثم جعل البلاغة — وهي الوجه الرابع من وجوه الإعجاز — ثلاث طبقات وقال : إن ما كان في أعلاها معجز وهو بلاغة القرآن : ثم عرف البلاغة بأنها : إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ ، وأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن . ثم قسم البلاغة إلى عشرة أقسام وهي : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتلاؤم ، والفواصل ، والتجانس ، والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، وحسن البيان .

وقد فصل الحديث في كل هذه الأقسام ، معرفا ومصورا وممثلا لها من الذكر الحكيم ، وأول ما وقف عنده :

الإيجاز فعرفه : بأنه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى ، ثم قسمه إلى إيجاز حذف وإيجاز قصر ، معرفا لكل قسم ، وممثلا له من القرآن الحكيم (٣) — وبذلك صور الإيجاز تصويرا ما زيد بعده شيء للآن ولم يسبقه فيه سابق .

---

(١) الإمتاع والمؤانسة جـ ١ / ١٣٣ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن ص ٧٥ ، ٧٦ (٣) المصدر السابق ص ٧٦ .

ثم عرف التشبيه، وعرض للتشبيه العقلى وطبقاته فى الحسن ، وقال إنه يأتى على وجوه ، وعدد تلك الوجوه مستشهدا لها من القرآن (١) . وقد انتفع بهذه التفصيلات كل من جاء بعده مثل أبى هلال ، وعبد القاهر .

كذلك بحث الاستعارة وفرق بينها وبين التشبيه : بأن الكلمات فيه تظل على معانيها الحقيقية بخلاف الكلمات فى الاستعارة فإنها على مالم توضع له فى اللغة ، ويقول بكل استعارة لا بد فيها من مستعار ومستعار منه، ويمثل لذلك بعديد من الآيات القرآنية (٢) .

ويتناول التلاؤم ، ويريد به : حسن النظم والرصف ، ونراه يقسم الكلام إلى ثلاث طبقات : متنافر يستثقله اللسان وتمجه الآذان ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى وتدخل فيه بلاغة البلغاء ، ومتلائم فى الطبقة العليا وهو أسلوب القرآن الذى تصغى له الآذان كما تصغى القلوب والأفئدة (٣) .

وفرق بين فواصل القرآن والأسجاع ، فقال : الفواصل بلاغة والأسجاع عيب ، وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى ، وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها (٤) .

كما طرق الجناس ، وقسمه إلى : مزاوجة ومناسبة ، ومثل لكل (٥) . كما درس المبالغة درساً شاملا ومثل لها (٦) .

وبعد أن فرغ الرمانى من تفسير أبواب البلاغة العشرة — والذى جعلها أحد وجوه الإعجاز — عاد إلى بيان بقية الوجوه السبعة التى ذكرها فى أول الكتاب ، فأبان عن أوجه دلالتها على الإعجاز، فقال :

٢ — « وأما توافر الدواعى : فتوجب الفعل مع الإمكان لامحالة فى

---

(١) المصدر السابق ص ٨٠ ، ٨٥ (٢) النكت فى إعجاز القرآن ص ٨٥، ٩٤

(٣، ٤) المصدر السابق ص ٩٤ ومابعدها ، ص ٩٧ .

(٥، ٦) المصدر السابق ص ٩٩ ، ١٠٠، ١٠٤ ، ١٠٥ .

واحد كان أو جماعة ، والدليل على ذلك أن إنسانا لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته ، من جهة عطشه واستحسانه لشربه ، وكل داع يدعو إلى مثله ، وهو مع ذلك ممكن له ، فلا يجوز ألا يقطع شربه منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعي على مابينا ، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل ذلك على عجزه عنه ، فكذلك توافر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها .

٣ — وأما التحدى للكافة : فهوى أظهر فى أنهم لايجوز أن يتركوا المعارضة مع توفر الدواعى إلا للعجز عنها .

٤ — وأما الصرفة : فهى صرف الهمم عن المعارضة ، وعلى ذلك يعتمد بعض أهل العلم فى أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلت على النبوة ، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التى يظهر منها للعقول .

٥ — وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة : فإنه لما كان لايجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب . ثم ذكر عدة آيات من هذا القبيل منها : قوله عز وجل « وإذْ يَعدُكم اللهُ إحْدَى الطّائفتيْن أنّها لَكم وتوَدُّونَ أنّ غيرَ ذاتِ الشوكةِ تكون لكم ويُريدُ اللهُ أنْ يُحقّ الحق بكلماته ويقْطعَ دابِرَ الكافرين[1] » ، فكان الأمر كما وعد من الظفر بإحدى الطائفتين : العير التى كان فيها أبوسفيان ، أو الجيش الذين خرجوا يحمونها من قريش فأظهرهم الله عز وجل بقريش يوم بدر على ماتقدم به الوعد ، ومنه ، قوله تعالى « ألم ، غُلِبَتِ الرّوم فى أدْنَى الأرْضِ وهُمْ مِنْ بَعْدِ غلبِهم سَيغْلبُون » .. الخ » .

٦ — وأما نقض العادة : إن العادة كانت جارية بضروب من أنواع

---

(١) الانفال آية ٧ .

الكلام معروفة ، منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنهـــا الخطاب ، ومنها الرسائل ، ومنها المنثور الذى يدور بين الناس فى الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة فى الحسن تفوق به كل طريقة.. ولو عمل عامل من الكتان باليد من غير آلة ولا خف[1] ما يفوق الدبيقى[2] فى اللين والحسن حتى لا يشك من رآه أنه أرفع الثياب الدبيقية التى بلغت فى الحسن النهاية لكان معجزا ، ولذلك جاء بغير الوزن المعروف فى الطباع الذى من شأنه أن يحسن الكلام بما يفوق الموزون فهو معجز .

٧ – وأما قياسه بكل معجزة : فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة ، إذ كان سبيل فلق البحر ، وقلب العصا حية ، وما جرى هذا المجرى فى ذلك سبيلا واحدا فى الإعجاز إذ خرج عن العادة وقعد الخلق فيه عن المعارضة[3] .

وهذه هى وجوه الإعجاز عند الرمانى .

ونلاحظ فى رسالة الرمانى أن «روعة المعانى» لم يجعلها ركنا فى الإعجاز واكتفى بأن يكون المعنى صحيحا وواضحا[4] .

* * *

الخطابى[5] ورأيه فى الإعجاز :

يعد الخطابى من علماء المسلمين الذين بحثوا «الإعجاز» بحثا علميا منظما ، وقد رأينا الجاحظ يعرض فى مؤلفاته لموضوع الإعجاز ويتحدث عن النظم الذى وقع به الإعجاز ، كما يتحدث عن وجه آخر من وجوه الإعجاز وهو

---

(١) الروم آية ١ ، ٢   (٢) المنسج   (٣) نوع من الثياب الرفيعة ينسب إلى بلدة مصرية اسمها دبيق   (٤) النكت ص ١٠٩ـ١١١   (٥) حول إعجاز القرآن ص ١٦

(٥) هو أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم الخطابى البستى ولد فى سنة ٣١٩ هـ وأقام ببست من بلاد كابل وتوفى سنة ٣٨٨ هـ .

« الصرفة » التي قام بها من قبل أستاذه «النظام» ، وكل الذي قيل في الإعجاز عند النظام أو الجاحظ لا يعد دراسة كاملة للإعجاز ، وإنما هو أشبه بالخطرات العارضة لا يقف عندها أصحابها وقوفا طويلا ، ولا يتوفرون عليها زمنا يتاح لهم فيه الإحاطة بها من جميع جهاتها — وإن كان التاريخ يذكر أن « الجاحظ » ألف كتابا في الإعجاز باسم «نظم القرآن» إلا أن هذا الكتاب لم يقدر له الحياة فضاع فيما ضاع من كتب الجاحظ وكثير من علماء المسلمين في موجات الفتن والأحداث التي نزلت بالمجتمع الإسلامي .

والخطابي نزل في ميدان الإعجاز وواجهه مواجهة مباشرة ، فألف فيه رسالة سماها : « بيان إعجاز القرآن » .

يبدأ الخطابي رسالته بالكشف عن السبب الذي من أجله لم يلتق الناس عند رأي في الوجه أو الوجوه التي كان القرآن بها معجزا ، ويرى السابقين من العلماء — حتى عصره — الذين تحدثوا في الإعجاز بأنهم ليسوا صادرين عن رأي بين ، فقال : «قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب قديما وحديثا ، وذهبوا فيه كل مذهب من القول ، وما وجدناهم بعد صدروا عن ري ، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ، ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته .

فسبب اختلاف الناس في الوجه أو الوجوه في إعجاز القرآن — كما يرى الخطابي — أن ذلك الأمر متعذر في حقيقته لأنه ليس مما يواجه النظر أو يقع في متناوله ، وإنما اختلف الناظرون في سلامة الأجهزة التي يتعاطون بها النظر إلى القرآن ، فاختلفت معطيات القرآن لهم ، وبهذا اختلفت مقولاتهم فيه .

* * *

### تحدى العرب وعجزهم :

ثم قال : « إن النبي — ﷺ — قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة

من مثله ، فعجزوا وانقطعوا دونه ، وقد بقى النبى — ﷺ — مدة عشرين سنة مظهرا لهم النكير ، زاريا عليهم أديانهم ، مسفها آراءهم وأحلامهم ، حتى نابذوه وناصبوه الحرب ، فهلكت فيها النفوس وأريقت المهج ، وقطعت الأرحام وذهبت الأموال ، ولو كان فى وسعهم أو تحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة ، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزن الوعر من الفعل ، هذا مالا يفعله عاقل ، ولا يختاره ذو لب ، وقد كان قوم قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام ، ووقارة العقول والألباب ، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع ، والشعراء المفلقون ، وقد وصفهم الله تعالى بالجدل واللدد ، فقال سبحانه : « ما ضَرَبُوه لكَ إلا جَدَلاً بل هم قَوْمٌ خَصِمُون » [1] ، وقال سبحانه : « وتُنْذِرَ به قَوْماً لُدًّا » [2] ، فكيف كان يجوز على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة — أن يغفلوه ، ولا يهتبلوا الفرصة فيه ، وأن يضربوا عنه صفحا ، ولا يحوزوا الفلج والظفر فيه ، لولا عدم القدرة عليه والعجز المانع منه ؟

ومعلوم أن رجلا عاقلا لو عطش عطشا شديدا خاف منه الهلاك على نفسه وبحضرته ماء معرض للشرب فلم يشرب به حتى هلك عطشا ، لحكمنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه ، وهذا بين واضح لا يشكل على عاقل [3] .

وهذا الرأى الذى يقول به الخطابى فى الاحتجاج لوقوع الإعجاز قد سبقه الجاحظ إليه وجاء به على أتم صورة وأكملها ، كما أشار الرمانى إلى طرف منه .

* * *

---

(١) الزخرف آية ٥٨ .  (٢) مريم ٩٧

(٣) بيان إعجاز القرآن ص ٢١ ، ٢٢ .

## إنكار الإعجاز بالصرفة :

ولا يرتضى الخطابى القول بأن العلة فى إعجاز القرآن « الصرفة » ، ويسقطه من المعجزة والإعجاز، فيقول : وذهب قوم إلى أن العلة فى إعجازه — القرآن — الصرفة ، أى صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كان مقدورا عليها ، غير معجوز عنها ، إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجارى العادات — صار كسائر المعجزات . فقالوا «أى القائلون بالصرفة» ولو كان الله عز وجل بعث نبياً فى زمان النبوات ، وجعل معجزته فى تحريك يده أو مد رجله فى وقت قعوده بين ظهرانى قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتى أن أحرك يدى أو أمد رجلى ولا يمكن أحدا منكم أن يفعل مثل فعلى ، والقوم أصحاء الأبدان لا آفة بشىء من جوارحهم ، فحرك يده أو مد رجله ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه ، كان ذلك آية دالة على صدقه ، وليس ينظر فى المعجزة إلى عظم حجم ما يأتى به النبى ولا إلى فخامة منظره ، وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمرا خارجا عن مجارى العادات ، ناقضا لها .

ويرد الخطابى على ما يقوله هؤلاء — أصحاب الصرفة . فيقول : « فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها وهــو أيضاً قريب [1] إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه ، وهو قوله تعالى : « قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ ظَهِيراً »[2] . فأشار فى ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد ، والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم [3] .

---

(١) أى التصوير للمعجزة ووقوعها على نحو هذا ممكن ، ولكن ذلك فى المعجزة الحسية التى تظهر فى واقع المادة والحس متحدية القدرة الإنسانية أما فى القرآن فشأن المعجزة فيه على غير هذا .

(٢) الإسراء آية ٨٨ (٣) بيان إعجاز القرآن ص ٢٣

والخطابي يرى في هذه الصورة التي عرضها أصحاب الصرفة والتي صوروا بها المعجزة — أن هذه الصورة يمكن أن تقوم عليها المعجزة الحسية التي تتحدى قوى البشر فيجيء النبي بمعجزة تمسك ألسنتهم عن الكلام يوماً أو أياماً ، أو ما شابه ذلك — أما معجزة القرآن فهي لا تتحدى قوى البشر في الجانب المحسوس والمادي ، ولكنها تتحدى الملكات العقلية والطاقات النفسية والروحية الكامنة فيهم ليقولوا كلاما كهذا الكلام ، وملكاتهم العقلية ما عطلت في يوم من الأيام وطاقاتهم النفسية والروحية ما حبست في ساعة من الساعات بل كانوا يتكلمون ويجادلون ويهجون ، وما أحسوا يوماً أنهم فقدوا شيئاً من البيان الذي يجرى على ألسنتهم[1] .

## إنكار الإعجاز بما فيه من أخبار غيبية :

وكما أنكر الخطابي الإعجاز بالصرفة ، أنكره لما فيه من أخبار غيبية عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه : « قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ من الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إلى قَوْمٍ أولى بأس شديد »[2] وكقوله سبحانه : ألم غُلِبَتِ الرُّومُ في أدنى الأرض وهُمْ من بعْدِ غَلَبِهِم سَيَغْلِبُونَ في بِضْعِ سِنِينَ[3] ، ونحوهما من الأقوال التي صدقت أقوالها مواقع أكوانها .

ويرد الخطابي على ذلك فيقول :

ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من إعجازه ، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، وقد جعل الله سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق

---

(١) إعجاز القرآن للخطيب ص ١٦١ (٢) الفتح : ١٦ .
(٣) الروم : ١ — ٣ .

على أن يأتى بمثلها، فقال : «فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين (١)» من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ماذهبوا إليه (٢) .

* * *

## البلاغة ليست جهة إعجاز أيضا :

وفى هذا يقول الخطابى : « وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة ، وهم الأكثرون من علماء أهل النظر ، وفى كيفيتها يعرض لهم الإشكال . ويصعب عليهم منه الانفصال ، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا فى تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، وضرب من غلبة الظن دون التحقيق له وإحاطة العلم به ، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التى اختص بها القرآن ، الفائقة فى وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذى يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا أنه لايمكننا تصويره ولا تحديده ، بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذى يقع منه التفاضل فتقع فى نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ، ويتميز فى أفهامهم قبيل الفاضل من المفضول منه .

قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره فى النفس حتى لا يلتبس على ذوى العلم والمعرفة به ، قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبة فى فى السمع وهشاشة فى النفس لاتوجد مثلها لغيره منه ، والكلامان معا فصيحان ، ثم لايوقف لشىء من ذلك على علة .

---

(١) البقرة آية ٢٣ (٢) بيان إعجاز القرآن ص ٢٣

واتجاه هذا الصنف من الناس لا يرتضيه الخطابي فيقول رداً على تصورهم هذا : وقلت : وهذا لا يقع في مثل هذا العلم ، ولا يشفي من داء الجهل به ، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام [1] .

* * *

وجه الإعجاز عنده :

والخطابي حينما رفض كل هذه الوجوه ولم يقبلها لأن تكون وجوها للإعجاز حاول أن يحدد من جانبه الوجه الذي يرتضيه للإعجاز، فقال :

« فدل النظر وشاهد العبر على أن السبب له ، والعلة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة ، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية ، فمنها البليغ الرصين الجزل ، ومنها الفصيح القريب السهل ، ومنها الجائز الطلق الرسل ، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن شيء منه ألبتة .

فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه ، والقسم الثاني أوسطه وأقصده ، والقسم الثالث أدناه وأقربه ، فحازت بلاغات القرآن في كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين لأن العذوبة نتاج السهولة ، والجزالة والمتانة يعالجان نوعا من الذعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه ، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه » .

ثم أخذ يكشف عن الوجه الذي قدّر أن عجز العرب عن تحدي القرآن قد جاء منه، فقال:

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤

« وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور : منها : أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية . وبألفاظها التى هى ظروف المعانى والحوامل لها ، ولا تدرك أفهامهم جميع معانى الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التى بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض ، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله ، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة : لفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم » .

ولما جعل بلاغة الكلام وإعجازه قائمين على أشياء ثلاثة : لفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم . ناسب أن يفتش عن هذه الأسس الثلاثة فى القرآن ، وهذه ناحية تطبيقية لنظريته فى الإعجاز بحمده عليها ونجله من أجلها .

ذهب الخطابى يفتش عن هذه الأسس ، أو يطبق نظريته البلاغية فوجدها فى القرآن فقال : « وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه فى غاية الشرف والفضيلة ، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه ، وأما المعانى فلا خفاء على ذى عقل أنها هى التى تشهد لها العقول بالتقدم فى أبوابها والترقى إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها .

وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق فى أنواع الكلام ، فأما أن توجد مجموعة فى نوع واحد منه ، فلم توجد إلا فى كلام العليم القدير الذى أحاط بكل شىء علماً ، وأحصى كل شىء عددا .

ثم يقول : « واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ فى أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعانى ، من توحيد الله عزت قدرته ، وتنزيه له فى صفاته . ودعاء إلى طاعته ، وبيان بمنهاج عبادته ، من تحليل وتحريم ، وحظر وإباحة ، ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهى عن منكر ، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق ، وزجر عن مساوئها ، واضعاً كل

شيء منها موضعه الذى لا يرى شيء أولى منه ، ولا يرى فى صورة العقل أمر أليق منه ، مودعا أخبار القرون الماضية ، وما نزل من مثلات الله بمن عصى وعاند منهم منبئا عن الكوائن المستقبلة فى الأعصار الباقية ، جامعاً فى ذلك بين الحجة والمحتج له ، والدليل والمدلول عليه ، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه ، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه .

ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور ، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر ، ولا تبلغه قدرهم . فانقطع الخلق دونه ، وعجزوا عن معارضته بمثله ، أو مناقضته فى شكله . ثم صار المعاندون له ممن كفر به وأنكره يقولون مرة : إنه شعر لما رأوه كلاما منظوما . ومرة سحر إذا رأوه معجوزا عنه ، غير مقدور عليه . وقد كانوا يجدون له وقعا فى القلوب ، وقرعا فى النفوس يريبهم ويحيرهم ، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعا من الاعتراف ، ولذلك قال قائلهم : إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وكانوا مرة لجهلهم وحيرتهم يقولون : « أساطيرُ الأوَّلينَ اكْتَتَبَها فهى تُملَى عليه بُكْرَةً وأَصِيلاً » (١) مع علمهم . أن صاحبه أمى وليس بحضرته من يملى أو يكتب ، فى نحو ذلك من الأمور التى جماعها الجهل والعجز (٢) .

ثم يقول موضحا عدم استطاعة البشر الإتيان بمثل كلامه ، فقال :

ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التى تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التى تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذى إذا أبدل مكانه غيره جاء منه : إما تبدل المعنى الذى يكون منه فساد الكلام ، وإما ذهاب الرونق الذى يكون معه سقوط البلاغة ، ذلك أن فى الكلام ألفاظا متقاربة فى المعانى ، يحسب أكثر الناس أنها متساوية فى

---

(١) الفرقان آية ٥ . (٢) بيان إعجاز القرآن ص ٢٦ — ٢٨ .

إفادة بيان مراد الخطاب ، كالعلم والمعرفة ، والحمد والشكر ، والبخل والشح، وكالنعت والصفة ، وكقولك أقعد وأجلس ، وبلى ونعم ، وذلك وذاك ، ومن وعن ، ونحوهما من الأسماء والأفعال والحروف والصفات . . . . والأمر فيها وترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك ، لأن لكل لفظة منها خاصة تتميز بها عن صاحبتها فى بعض معانيها وإن كانا يشتركان فى بعضها (١) . . . » ثم يستمر فى شرح الفروق بين تلك الألفاظ » .

ثم أورد بعض الأساليب القرآنية التى قد يعترض عليها بأنها غير جارية على النمط الرفيع من البيان ليبين السر فى اختيارها، كقوله سبحانه « فأكلهُ الذِّئْبُ » (٢) فقد قالوا : إن الذى يستعمل فى قتل السباع خصوصا « الافتراس » يقال : افترسه السبع . هذا هو المختار الفصيح فى معناها ، فأما الأكل فهو عام لايختص به نوع من الحيوان دون نوع .

ويرد الخطابى على ذلك بأن الافتراس معناه فى فعل السبع القتل فحسب ، وأصل الفرس دق العنق ، والقوم إنما ادعو على الذئب أنه أكله أكلا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصلا ولا عظما ، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ماذكروه ، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة ، والفرس لايعطى تمام هذا المعنى ، فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل ، على أن لفظ الأكل شائع فى الذئب وغيره من السباع ؛ وحكى ابن السكيت فى ألفاظ العرب قولهم : أكل الذئب الشاة فما ترك منها تامورا ، وقال بعض شعرائهم :

« فتىً ليسَ لابنِ العَمِّ كالذئب إن رأى  بصَاحِبه يوماً دماً فهو آكله

وقال آخر :

« أَبَا خُراشَةَ أمَّا أنتَ ذا نفرٍ  فإنَّ قومِىَ لم تأكلهُمُ الضَّبع (٣)

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ (٢) يوسف آية ١٧ (٣) المصدر السابق ص ٣٨ ـ ٤١

وعلى هذا المنوال جرى فيما أورده من آيات ردا على مازعمه الزاعمون وقد أورد ماعورض به القرآن ثم وازن بينه وبين القرآن الكريم [١] وقد دل بهذه الموازنة على إدراك لأسرار التعبير وذوق فى مرهف لأساليب القرآن .

ومن كلامه نلاحظ أنه اعتبر المعنى ركنا فى الأعجاز ، وكذلك اللفظ، وكذلك « النظم » ولم يجعله الركن كل الركن .

ثم يختم رسالته بذكر وجه آخر من وجوه الإعجاز ، فيقول :

« قلت فى إعجاز القرآن وجها آخر ، ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم : وذلك صنيعه فى القلوب ، وتأثيره فى النفوس فإنك لاتكاد تسمع كلاما غير القرآن منظوما أو منثورا — إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة فى حال ومن الروعة والمهابة فى أخرى مايخلص منه إليه ، تستبشر به النفوس ، وتنشرح له الصدور ، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق ، وتغشاها الخوف والفرق ، تقشعر منه الجلود ، وتنزعج له القلوب يحول بين النفس وبين مضمراتها ، وعقائدها الراسخة فيها ، فكم من عدو للرسول - ﷺ - من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله ، فسمعوا آيات من القرآن ، فلم يلبثوا حين وقعت فى مسامعهم أن يتحولوا عن الأول ، وأن يركنوا إلى مسالمته ويدخلوا فى دينه ، وصارت عداوتهم موالاة ، وكفرهم إيمانا [٢] .

وهذا الوجه من وجوه الإعجاز هو المعجزة القائمة فى القرآن أبدا وفى كل حين ، وهى تسع الناس جميعا عالمهم وجاهلهم ؛ عربيهم وأعجميهم ، وإنسهم وجنهم ، استمع إليه نفر من الجن فقالوا : « إنا سمعنا قرآنا

---

(١) المصدر السابق ص ٦٥ — ٦٩ (٢) المصدر السابق ص ٢٠

عجباً يهدى إلى الرُّشد فآمنّا به ولن نُشرك بربّنا أحداً »[1]، وهذه الهيمنة، وتلك السيطرة التى يأخذ بها القرآن سامعه وقارئه، هى سر مضمر فى القرآن الكريم، لا يعرف له مأتى، ولا يبصر له وجهاً وإنما هو روح يسرى فى القرآن كما تسرى الكهرباء فى أسلاكها، فإذا اتصل متصل بالقرآن دب إليه من تلك الروح دبيب يسرى فى كيانه فيملك وجدانه، ويأسر مشاعره، ويكون فيمن وصفهم الله سبحانه بقوله: « إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خرُّوا سجداً وبكيا[2] . . . [3] ».

وهكذا رأينا الخطابى يضع يده على ناحية عظمى من إعجاز القرآن إذ يوضح لنا كيف تنقر كلمات الله حبات القلوب، وهزت جوانب الوجدان، وامتزجت بأدق الأحاسيس، واختلطت بأدق المشاعر، حتى جعلت من السامع عقلا يذعن وقلباً يخشع وخواطر تطمئن.

* * *

## الباقلانى[4] ورأيه فى الإعجاز:

الباقلانى من العلماء الذين نظروا فى إعجاز القرآن نظراً مباشراً، ولعله أول من ألف فى الإعجاز كتاباً مستقلا به مقصوراً عليه، إذ كان كل ما يعرف فى هذا الباب رسائل قصيرة أو كلمات منثورة فى تضاعيف كلامهم، أو فى مقدمات تفسير القرآن.

وقد قال الرافعى: « وجاء القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ فوضع كتابه المشهور « إعجاز القرآن » الذى أجمع المتأخرون من بعد،

---

(١) الجن ١، ٢ . (٢) مريم: ٥٨ . (٣) إعجاز القرآن للخطيب ص ١٦٨ .

(٤) هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى نشأ بالبصرة وأخذ عن علمائها وكان يلقب بشيخ السنة ولسان الأمة وتوفى سنة ٤٠٣ هـ .

على أنه باب فى الإعجاز على حـــدة ، والغريب أنه لم يذكر فيه: كتاب الواسطى ، ولا كتاب الرمانى ، ولا كتاب الخطابى ، الذى كان يعاصره ، وأومأ إلى كتاب الجاحظ بكلمتين لا خير فيهما ، فكأنه هو ابتدأ التأليف فى الإعجاز بما بسط فى كتابه الواسع ، على أن كتاب الباقلانى وإن كان فيه الجهد الكثير وكأن الرجـــل قد هذبه وصفاه وتصنع له ، إلا أنه لم يترك فيه بادرة عابها من غيره ، ولم يتحاش وجها من التأليف لم يرضه من سواه ، وخرج كتابه كما قال هو فى كتاب الجاحظ « لم يكشف عما يلتبس فى أكثر هذا المعنى » ... (١) .

القرآن معجزة الرسول :

يبدأ الباقلانى فى حديثه فى إعجاز القرآن بتقرير أن القرآن هو معجزة الرسول التى كانت بين يديه لإثبات نبوته ، وهو إذ يقرر هذا لا ينكر أن للرسول معجزات أخرى ، ولكن هذه المعجزات لم تكن للتحدى ، ولا لإقامة الدليل على صدق مدعاه ، بل هو تكريم للرسول وفضل من الله عليه . يقول : « والذى يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا عليه السلام تثبت على هذه المعجزة ، وإن كان قد أيد بمعجزات كثيرة إلا أن تلك المعجزات قامت فى أوقات خاصة ، وأحوال خاصة ، وعلى أشخاص خاصة ، ونقل بعضها نقلا متواتراً يقع به العلم وجوباً ، وبعضها مما نقل نقلا خاصاً ، إلا أنه حكى بمشهد الجمع العظيم أنهم شاهدوه ، فلو كان الأمر على خلاف ما حكى لانكروه ، أو لأنكره بعضهم فحل محل المعنى الأول وإن لم يتواتر ، وبعضها مما نقل من جهة الآحاد وكان وقوعه بين يدى الآحاد . فأما دلالة القرآن فهى عن معجزة عامة ، عمت الثقلين

(١) تاريخ أدب العرب ج ٢ / ١٥٣ .

وبقيت بقاء العصرين ، ولزوم الحجة بها فى أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد[1] .

## الدليل على أن القرآن معجزة :

يقيم الباقلانى الدليل على أن القرآن معجزة للرسول — عليه السلام — من منطوق آيات القرآن الكريم فيقول : « فأما الذى يبين ما ذكرناه — من أن الله تعالى حين ابتعثه جعل معجزته القرآن ، وبنى أمر نبوته عليه — سور كثيرة وآيات نذكر بعضها وننبه بالمذكور على غيره ، فليس يخفى بعد التنبيه على طريقه ، فمن ذلك قوله تعالى : « الۤر ، كِتابٌ أنزلناهُ إليكَ لتُخرجَ النَّاسَ من الظُّلمات إلى النُّور بإذْنِ ربِّهم إلى صِراطِ العَزِيزِ الحميدِ »[2] فأخبر أنه أنزله ليقع الاهتداء به ، ولا يكون كذلك إلا وهو حجة إن لم يكن معجزة » .

ثم يمضى الباقلانى فى الاستشهاد بكثير من آيات القرآن على هذا النحو ليدلل على أن القرآن معجزة .

## حقيقة الإعجاز عند الباقلانى :

الباقلانى يرى أنه قبل البحث فى الوجه أو الوجوه التى بها كان القرآن معجزاً ، ينبغى التثبت من حقيقة القرآن ، وأنه هو الوثيقة التى يقال عنها أنها القرآن الذى نزل على محمد ، فإذا ثبت ذلك كان البحث عن مظان الإعجاز فى القرآن واقعاً على حقيقة مقررة ، وكان الحكم الذى يصدر بعد هذا حكماً على ذى صفة واضحة وشخصية معروفة ، وفى هذا يقول :

« الأصل فى هذا أن نعلم أن القرآن الذى هو متلو محفوظ مرسوم فى المصاحف هو الذى جاء به النبي ﷺ — وأنه هو الذى تلاه على من فى عصره ثلاثاً وعشرين سنة .

---

(١) إعجاز القرآن الباقلانى ص ١٠

(٢) إبراهيم : ١ ، ٢ .

والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر الذى يقع عند العلم الضرورى به، وذلك أن النبى قام به فى الموقف وكتب به إلى البلاد ، وتحمله عنه إليها من تابعه حتى ظهر فيهم الظهور الذى لا يشتبه على أحد . . وحتى انتشروا فى أرض العرب كلها وتعدى إلى الملوك المعاقبة لهم كملك الروم والعجم والقبط والحبش وغيرهم من ملوك الأطراف .

ولما ورد ذلك القرآن مضادا لأديان العصر كلهم ، ومخالفا لوجوه اعتقادهم المختلفة فى الكفر وقف جميع أهل الخلاف على جملته ، ووقف جميع أهل دينه الذين أكرمهم الله بالإيمان على جملته وتفاصيله وتظاهر بينهم حتى حفظه الرجال ، وتنقلت به الرحال ، وتعلمه الصغير والكبير إذ كان عمدة دينهم والمفروض تلاوته فى صلاتهم ، والواجب استعماله فى أحكامهم ، ثم تناقله خلف عن سلف ثم مثلهم فى كثرتهم حتى انتهى إلينا على ما وصفناه من حاله فلم يتشكك أحد ، ولا يجوز أن يتشكك مع وجود هذه الأسباب فى أنه أتى بهذا القرآن من عند الله

فهذا أصل ، وإذا ثبت هذا الأصل وجودا فإنا نقول : إنه تحداهم إلى أن يأتوا بمثله ، وقرعهم على ترك الإتيان به طول السنين التى وصفناها فلم يأتوا بذلك (١) .

* * *

القرآن يتحدى العرب :

والذى يدل على هذا الأصل — أى تحدى القرآن للعرب — أنا قد علمنا أن ذلك مذكور فى القرآن فى المواضع الكثيرة ، كقوله تعالى : « وإنْ كُنتُم فى رَيْبٍ مِمَّا نزَّلْنا على عَبْدِنا فأتُوا بسُورةٍ منْ

(١) إعجاز القرآن ص ٢١ ، ٢٢

مثله وادعوا شُهَدَاءكم من دُون الله إن كنتُم صادِقين ، فإن لم تفعَلوا ولَن تفعلوا فاتقُوا النَّار التي وَقودها الناسُ والحِجارَة أُعِدَّتْ لِلكافرين »(١) .

وكقوله: «أم يَقولون افتَراه،قلْ فأتُوا بعشر سور مثله مُفتريات وادْعوا مَن استَطعتم من دون الله إنْ كنتم صَادِقين، فإنْ لم يَستجيبوا لكم فاعلموا أنَّما أُنزل بِعِلم الله وأنْ لا إله إلاَّ هو فهَلْ أنتُم مُسلِمون (٢) » .

فجعل عجزهم عن الإتيان بمثله دليلا على أنه منه — أى من عند الله — ودليلا على وحدانيته ، ثم يقول : فقد ثبت بما بيناه أنه تحداهم إليه ولم يأتوا بمثله وفى هذا أمران : أحدهما التحدى إليه والآخر أنه لم يأتوا إليه بمثل . والذى يدل على ذلك العلم المتواتر الذى يقع به العلم الضرورى ، فلا يمكن جحود واحد من هذين الأمرين (٣) .

ثم يقول : « فإذا ثبت هذا ، وجب أن يعلم بعده أن تركهم الإتيان بمثله كان لعجزهم عنه ، والذى يدل على أنهم كانوا عاجزين عن الإتيان بمثل القرآن أنه تحداهم إليه حتى طال التحدى وجعله دلالة على صدقه ونبوته ، وتضمن أحكامه استباحة دمائهم وأموالهم وسبى ذريتهم ، فلو كانوا يقدرون على تكذيبه لفعلوا ، وتوصلوا إلى تخليص أنفسهم وأهليهم وأموالهم من حكمه ، بأمر قريب هو عادتهم فى لسانهم ومألوف خطابهم ، وكان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال ، وإكثار المراء والجدال ، وعن الجلاء عن الأوطان ، وعن تسليم الأهل والذرية للسبى ، فلما لم يحصل هناك معارضة منهم علم أنهم عاجزون عنها » .

---

(١) البقرة آية ٢٣ ، ٢٤ (٢) هود ١٣ ، ١٤ (٣) إعجاز القرآن ص ٢٣ ، ٢٤

ثم يقول فى موضع آخر :

« ومعلوم أنهم لو عارضوه بما تحداهم إليه لكان فيه توهين أمره ، وتكذيب قوله ، وتفريق جمعه ، وتشتيت أسبابه ؛ وكان من صدق به يرجع على أعقابه ويعود فى مذهب أصحابه ، فلما لم يفعلوا شيئا من ذلك مع طول المدة ووقوع الفسحة وكان أمره يتزايد حالا فحالا ، ويعلو شيئا فشيئا ، وهم عن العجز عن القدح فى آيته ، والطعن فى دلالته ، عُلم بينا أنهم كانوا لا يقدرون على معارضته ، ولا على توهين حجته ، وقد أخبر الله تعالى عنهم أنهم قوم خصمون ، وقال : « وتُنْذِرَ به قَوْماً لُدا [1] » ، وعلم أيضا أن ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى عنهم الله عز وجل من قولهم :

« لوْ نشَاءُ لقُلْنا مِثْل هذا ، إنْ هذا إلا أساطيرُ الأوَّلين [2] » ، وقولهم : « مَا هَذَا إلا سِحْرٌ مُفْترى ، ومَا سَمِعْنا بهَذا فى آبائِنا الأوَّلين [3] » . . . إلى آيات كثيرة فى نحو هذا تدل على أنهم كانوا متحيرين فى أمورهم متعجبين من عجزهم يفزعون إلى نحو هذه الأمور من تعليل وتعذير

وقد علم أنهم ناصبوه الحرب ، وجاهروه ونابذوه ، وقطعوا الأرحام وطالبوه بالآيات ، والإتيان بغير ذلك من المعجزات ، يريدون تعجيزه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه .

فكيف يجوز أن يقدروا على معارضته القريبة السهلة عليهم ، وذلك يدحض حجته ، ويفسد دلالته ، ويبطل أمره فيعدلون عن ذلك إلى ما صاروا إليه من الأمور التى عليها مزيد فى المنابذة والمعاداة ؛ ويتركُ الأمر الخفيف؟

هذا مما يمتنع وقوعه فى العادات ولا يجوز اتفاقه مع العقلاء [4] .

---

(١) مريم آية ٩٧ (٢) الأنفال ٣١ (٣) القصص ٣٦

(٤) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٢٧ — ٣٠

بهذا ونحوه يقيم «الباقلانى» الحجة على أن القرآن قد أعجز العرب حين لم يقم له أحد من شعرائهم أو خطبائهم أو حكمائهم يعارضه بمثل سورة من سوره، أو عشر سور ولو مفتريات، كما كانوا يصفون ما فى القرآن من أخبار وقصص بقولهم «إنْ هَذَا إلاَّ إفكٌ افتراه»[1].

وهذا المنحى الذى نحاه الباقلانى وذلك الاتجاه فى إثبات أن القرآن معجز قد نحاه قبله «الجاحظ» وهو الذى فتق أكمامه، وصور وجوهه، ولم يسبقه فيه سابق، ومن جاء بعده أخذ من بحره، ونهل من معينه، وأفاد من قوله.

## وجوه الإعجاز عند الباقلانى :

والباقلانى ليس مبتكراً لهذه الآراء التى يقول بها هنا فى وجوه الإعجاز، وليس هو الذى كشف عنها وأقام عليها الأدلة، ونصب لها الشواهد، بل هو جامع لآراء من سبقه، ويحكى أقوال من قبله فى هذا المجال وهو يصرح بذلك فى كتابه — إلا أنه — مع هذا — له نظر فيما حكى ورأى فيما ينقل من رأى، ويحصر الباقلانى وجوه الإعجاز فى أمور ثلاثة اشتمل عليها القرآن، وبها جميعها وقع الإعجاز، وقامت المعجزة، يقول :

«ذكر أصحابنا وغيرهم ثلاثة أوجه من الإعجاز:

أحدها : الإخبار عن الغيوب وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه، فمن ذلك ما وعد الله تعالى به نبيه عليه السلام من أنه سيظهر دينه على الأديان بقوله عز وجل : «هو الذى أرسل رسوله بالهُدَى ودين الحق ليظهره على الدِّين كله ولو كرِه المشركون»[2]، ففعل ذلك.

وكان أبو بكر إذا أغزى جيوشه عرفهم ما وعدهم الله من إظهار دينه

---

(١) الفرقان آية ٤ .

(٢) الصف : ٢٩ التوبة : ٣٣ .

ليثقوا بالنصر ، ويستيقنوا بالنجح ، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يفعل كذلك فى أيامه ، ثم يذكر ما فتح الله على المسلمين وما دخل فى دولتهم من مسالك ودول .

ثم يذكر بعد هذا من أنباء الغيب التى جاءت فى القرآن قوله تعالى : « قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد[1] » فصدق فيه ، وقال فى أهل بدر « وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم[2] » ووفى لهم بما وعد — وجميع الآيات التى يتضمنها القرآن من الإخبار عن الغيوب يكثر جداً ، وإنما ننبه بالبعض على البعض[3] .

الثانى : مافيه من القصص الدينى وسير الأنبياء ، وذلك أنه كان معلوماً من حال النبى ﷺ — أنه كان أميا لايكتب ولايحسن أن يقرأ ، وكذلك كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم ، وأنبائهم وسيرهم ، ثم أتى بجملة ما وقع ، وما حدث من عظيمات الأمور ، ومهمات السير من حين خلق آدم عليه السلام إلى حين مبعثه[4] .

الثالث : نظمه البديع ، وبلاغته المتناهية . وفى هذا يقول : « فهو بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه فى البلاغة إلى الحد الذى يعلم عجز الخلق عنه » ثم يأخذ بعد هذا فى الكشف عما فى نظم القرآن من آيات الإعجاز ، وذكر لذلك وجوهاً منها :

أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من جميع كلامهم ، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ويتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد ، وذلك أن الطرق التى يتقيد بها الكلام البديع المنظوم ، تنقسم إلى أعاريض الشعر

(١) آل عمران : ١٢ .
(٢) الأنفال : ٧ .
(٣) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٤٨ — ٥٠
(٤) المرجع السابق ص ٥٥ .

على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى موزون غير مسجع ، ثم إلى ما يرسل إرسالا ؛ فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعانى على وجه بديع وترتيب لطيف وإن لم يكن معتدلا فى وزنه ، وذلك شبيه بالكلام الذى لا يستعمل ولا يتصنع له .

وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ، ومباين لهذه الطرق ؛ ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع ولا فيه شىء منه ، وكذلك ليس من قبيل الشعر ؛ لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع ، ومنهم من يدعى أن فيه شعراً كثيراً ، فهذا إذا تأمله المتأمل تبين له خروجه عن أصناف كلامهم ؛ وأساليب خطابهم ، وأنه خارج عن العادة ؛ وأنه معجز ، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن وتميز حاصل فى جميعه[١]. وقد ندد بهذا الرأى الدكتور زكى مبارك[٢] .

ومنها : أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصريف البديع والمعانى اللطيفة . والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب فى البلاغة ، والتشابه فى البراعة . على هذا الطول وهذا القدر — وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات محدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها الاختلال والاختلاف والتعمل والتكلف والتجوز والتعسف .

وقد جاء القرآن على كثرته وطوله متناسباً فى الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به ،فقال عز من قائل : « اللهُ نَزَّلَ أحسنَ الحديث كتاباً متشابهاً مثانىَ تقشعر منه جُلود الذين يخشوْن ربهم ثم تَلينُ جلودهم وقلوبهم إلى ذِكر الله[٣] ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً[٤] .

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٥١ . (٢) النثر الفنى ج ٢/ ٦٦ .
(٣) الزمر : ٢٣ (٤) النساء : ٨٢ .

فأخبر أن كلام الآدمى إن امتد وقع فيـــه التفاوت وبان عليه الاختلاف [1] » .

ومنها : أن القرآن عجيب فى نظمه ، وبديع فى تأليفه لايتفاوت ولا يتباين على مايتصرف إليه من الوجوه التى يتصرف فيها من ذكر قصص ، ومواعظ ، واحتجاج ، وحكم ، وإعذار ، وإنذار ، ووعد ، ووعيد ، وتبشير ، وتخويف وأوصاف ، وتعليم أخلاق كريمة ، وشيم رفيعة ، وسير مأثورة ، وغير ذلك من الوجوه التى يشتمل عليها

ونجد كلام البليغ الكامل ، والشاعر المفلق ، والخطيب المصقع ، يختلف حسب اختلاف هذه الأمور ، فمن الشعراء من يجود فى المدح دون الهجو ، ومنهم من يبرز فى الهجو دون المدح ، و منهم من يسبق فى التقريظ دون التأبين ، ومنهم من يجود فى التأبين دون التقريظ ، ومنهم من يغرب فى وصف الإبل والخيل ، أو سير الليل أو وصف الحرب ، أو وصف الروض أو وصف الخمر ، أو الغزل ، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ، ويتداوله الكلام . . ولذلك ضُرِب المثل بامرىء القيس إذا ركب ، والنابغة إذا رهب ، وزهير إذا رغب .

ومتى تأملت شعر الشاعر البليغ رأيت التفاوت فى شعره على حسب الأحوال التى يتصرف فيها ، فيأتى بالغاية فى البراعة فى معنى ، فإذا جاء إلى غيره قصر عنه ، ووقف دونه ، وبان الاختلاف فى شعره . . .

وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع مايتصرف فيه من الوجوه التى قدمنا ذكرها على حد واحد فى حسن النظم وبديع التأليف والوصف ، لاتفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا ، وكذلك تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة

---

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٥٣ .

والقصيرة فرأينا الإعجاز فى جميعها على حد واحد لايختلف [1] .

ومنها : أن الكلام يتبين فضله ، ورجحان فصاحته بأن تذكر فيه الكلمة فى تضاعف كلام ، أو تقذف ما بين شعرفتأخذه الأسماع وتتشوف إليه النفوس ، ويرى وجه رونقه بادياً كالدرة التى ترى فى سلك من خرز ، وكالياقوته فى واسطة العقد .

وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها فى تضاعيف كلام كثير ، فإذا هى غرة جبينه ، وواسطة عقده، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصصه برونقه ، وجماله فى حسنه ومائه [2] .

هذه هى وجوه الإعجاز عند الباقلانى .

إنكار الإعجاز بوجوه البديع :

يعقد البلاقلانى الفصل السابع [3] يتحدث فيه عن وجوه البديع ليرى هل يمكن تعلل الإعجاز القرآنى بها أو لايمكن ؟ ويفتتحه بالحديث عن الاستعارة ، ثم الإرداف ، ثم المماثلة ، ويذكر المطابقة ، ويتحدث عن الجناس ، ويذكر نوعاً يسميه « الموازنة » ، وذكر من البديع الكناية ، والتعريض ، والعكس والتبديل ، والالتفات والتكرار .... ثم يعقب على ما ذكره من أنواع البديع بقوله :

« ووجوه البديع كثيرة جداً . . فليس الغرض ذكر جميع أنواع البديع ، قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التى نقلناها ، وإن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه ، وليس كذلك عندنا ، لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريس والتعود والتصنيع لها [4] ، ويمضى فيقول :

---

(١) إعجاز القرآن الباقلانى ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٢،٣،٤) المصدر الصدر السابق ص ٦٤ ، ١٠١ ، ١٦١ .

إنه لاسبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذى ادعوه فى الشعر ، ووصفوه فيه ، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالعلم والتدرب به والتصنع له . . أما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقاً (١) .

وقد رفض الباقلانى منحى الرمانى فى رسالته حين ذكر أوجه البلاغة من إيجاز ، واستعارة ، وتشبيه ، وغيرها ، ليجعلها مقياساً لإعجاز القرآن ، فقد عقد فصلا آخر بعنوان « وصف وجوه البلاغة » بدأ بقوله : « ذكر بعض أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام — ولم يشأ أن يصرح باسمه — وهو معاصر للرمانى المعتزلى — ، وقد نقل الباقلانى فى هذا الفصل الطويل أمثلة كثيرة من كتابه « النكت فى إعجاز القرآن » .

وفى هذا الفصل يلخص الوجوه العشرة للبلاغة التى صورها الرمانى فى رسالته ... وقد رأى الباقلانى فى هذه الوجوه مارآه فى وجوه البديع التى رفض أن تكون من البراهين على إعجاز القرآن ، إذ هى داخلة فى نطاق الطاقة البشرية ، وقال بعد تلخيصه لوجوه البلاغة عند الرمانى :

لمن من الناس من زعم أن إعجاز القرآن يؤخذ من هذه الوجوه ، وإنها فى رأيه تنقسم قسمين إذ منها مايمكن التعمل له وتعلمه ، وهذا لاسبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به ، ومنها مالا يمكن التعمل له وتعلمه ، وهو الذى يكشف القناع عن الإعجاز . ويقول : إن بلاغة القرآن لا تقع بوجه من الوجوه التى عددها وحكاها ، بل هى تقع مقترنة فى نسقه المحكم بحيث لايقال إن التشبيه معجز ، أو التجنيس معجز ، والمطابقة بنفسها معجزة ، وإنما يقال : إنها معجزة بنظمها وصوغها وتأليفها » (٢) .

---

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٦ وما بعدها .

ونحن نختلف مع الباقلانى فى هذا الرأى ، وذلك لأن عد الصور البديعية من الإعجاز أمر لا ينكره العقل ولا يستكرهه الذوق بحال ، إذ أن وجودها دليل على براعة فى تأديه الفكرة ووضوحها ، بل وتحسين الصورة وتجميلها .

وكون المعاندين يطلب منهم الإتيان بمثل القرآن بما فيه من صور بديعية مع قدرتهم على نسج كلامهم بمادتها إنما هو وكيزة التحدى وأساس الإعجاز لأن الصورة البديعية التى فى مقدورهم واستطاعتهم لو قيست وقورنت بمثيلاتهـــا فى القرآن لكان الفرق شاسعاً والبون واسعاً بين كلام عبد وقرآن رب .

## الباقلانى وتذوقه للقرآن :

يقول أحد الكتاب المعاصرين : الباقلانى مع مافى قلبه من يقين راسخ فى إعجاز القرآن حين يرد موارد القرآن ويستقى من ينابيعه ، لا تسعفه قدرته أن يحمل شيئاً يعتد به من روائع القرآن وعجائبه ، ولا أن يقع على دلائل الإعجاز اللائحة منه فى كل قطر يمتد إليه ، فالباقلانى إذ عرض لآيات من آيات الكتاب سال بيانه متدفقاً بالمديح والثناء على كل حرف ، وكل كلمة وكل عبارة فى الآية ، فهى أفصح كلام ، وأروع بيان ، وأحلى قول ، وأجمل صورة ، دون أن يشير إلى موطن الفصاحة ، وإلى مكان الروعة والجمال ، وهكذا يلقى كل آية بما لقى به غيرها من تلك العبارات المردودة المحفوظة ، فمثلا يقول:

« تأمل قوله تعالى « فالقِ الإصباح وجعل الليلَ سكناً والشمسَ والقمرحسباناً، ذلك تقديرُ العزيزُ العليم[1] انظر إلى هذه الكلمات الأربع أى مقاطع الآية : فالق الإصباح ، جعل الليل سكنا ، والشمس والقمر

(١) الأنعام : ٩٦ .

حسباناً ، ذلك تقدير العزيز العليم — التى ألف بها ، واحتج بهـــا على ظهور قدرته ونفوذ أمره ، أليس كل كلمة منها فى نفسها غرة ، وبمفردها درة ، وهو مع ذلك يبين أنه يصدر عن علو الأمر ، ونفاذ القهر ، ويتجلى فى بهجة القدرة ، ويجمع السلاسة إلى الرصانة ، والسلامة إلى المتانة والرونق الصافى ، ولست أقول شمل الإطباق المليح ، والإيجاز اللطيف ، والتعديل والتمثيل ، والتقريب والتشكيل ، وإن كان قد جمع ذلك وأكثر منه ، لأن العجيب ما بينا من انفراد كل كلمة بنفسها حتى تصلح أن تكون عين رسالة أو خطبة ، أو وجه قصيدة ، أو فقرة ، فإذا ألفت ازدادت حسنا وإحساناً ، وزادتك إذا تأملت معرفة وإيماناً » .

وهذه الأوصاف التى يصف بها الباقلانى الآية الكريمة ومقاطعها ، وإن كانت بعض ما ينبغى أن توصف به ، إلا أنه كان ينبغى أن يكشف أولا عن مواطن الحسن والروعة فى الآية ، وأن يشار إلى مدلول كل الصفات التى اتصفت بها[1] .

ولعل تلك الملاحظة هى مما عناها الرافعى ، بقوله السابق : « وكأن الرجل قد هذبه وصفاه وتصنع له ( يعنى كتابه ) ، إلا أنه لم يترك بذرة عابها هو من غيره ، ولم يتحاش وجها من التأليف لم يرضه من سواه ، وخرج كتابه كما قال هو فى كتاب الجاحظ « لم يكشف عما يلتبس فى أكثر من هذا المعنى » .

ومع ما فى كتاب الباقلانى مما عدوه من هفوات فيكفيه أنه أول كتاب كامل ، وأثر باق من كتب الإعجاز ، جمع فيه الباقلانى آراء سابقيه وحفظ لنا آثارهم .

ولا تعدم الحسناء ذاما — ويكفى المرء حسنا أن تعد معايبه

* * *

---

(١) إعجاز القرآن للخطيب ص ١٨٧ ، إعجاز القرآن للباقلانى ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

## القاضي عبد الجبار ورأيه في الإعجاز :

أفرد القاضي عبد الجبار في كتابه « المغني في أبواب التوحيد والعدل » البالغ عشرين جزءاً . أفرد جزءاً خاصاً للإعجاز، وهو الجزء السادس عشر وهو في هذا الجزء لا يلقى الإعجاز لقاء مباشراً ، بل يقـــدم له بمباحث كثيرة تستنفد الجزء الأكبر من هذا الكتاب ، فهو يقرر أولا صحة القرآن وتواتر نقله ، والدواعي التي تقوم لهذا التواتر وتتضافر على الاحتفاظ به كاملا بعيـــداً من ، أي تحريف أو تبديل ، ثم يعقد فصولا في البحث عن النسخ في القرآن ، والأحكام التي يصح فيها النسخ ، والتي لا يصح أن يقع فيها نسخ ، ثم يعرض لثبوت نبوة النبي ويقيم الحجج عليها ، ثم يتعرض للإعجاز ، وينصب موازين البلاغة ليقيم بها الكلام البليغ ، وليضع كل كلام بالمنزلة اللائقة به .

## ترك العرب معارضة القرآن :

قال في كلمة « شرح الأصول الخمسة » وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر ، فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه إلى المقاتلة ، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك ، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما .

فإن قيل : ومن أين تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة ؟

قيل له : إنهم لو عارضوه لكان يجب أن تنقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معا وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن ينقلا جميعاً ، فأما أن تنقل أحدهما دون الأخرى فلا .

يبين ذلك أن من البعيد أن يسقط الخطيب من المنبر على بعض الحاضرين فيقتله ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله ، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثتين وقعا معا، وكان الداعى إلى نقل أحدهما هو كالداعى إلى نقل الآخر، وكذلك يجب مثله فى المعارضة، لو كانت لنقلت إلينا كما نقل القرآن، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلا .

ولا يمكن إنكار ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر ، بل لو قيل أن الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ، إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق ، المخالف ينقله ليرى الناس فيه إبطال حجة محمد — صلى الله عليه وسلم — والموافق ينقله ليتكلم عليه ، ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شىء .

ويزيد ما ذكرنا وضوحا هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة وغيره — عليه لعنة الله — ، فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها ، كما لم ينقل ما هو أقوى منها .

فإن قيل : إنهم أرادوا استئصاله لهذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة لا لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه .

ومما قيل فى الجواب : إن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة لو قدروا عليها لكانت المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ، ومكانه فى العرب المكان الذى كان ، ولا يليق بالعاقل البالغ العقل العدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل ، فحينئذ يعذر فى العدول عنه إلى ما هو أصعب منه ، وإلا كيف اختاروا المقاتلة وهى صعب جداً على المعارضة التى كانت أسهل عليهم من كل شىء ، فلما اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التى كانت من المجوز ألا يرتفع

غرضهم بها ، بأن تكون الدائرة عليهم ، وتركوا المعارضة التى كانت عندهم بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود ، تبينا عجزهم وقصورهم عن المعارضة لما ذكرنا[1] .

## ميزان الفصاحة عند أبى هاشم :

يقول القاضى : « قال شيخنا ، أبو هاشم[2] «إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه — ولا بد من اعتبار الأمرين ، لأنه — أى الكلام — لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً ، فإذاً يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين[3] .

فالقاضى ينقل هذا المقياس عند شيخه ويرى أنه الميزان الذى يزن الكلام ويدخله مدخل الكلام الفصيح — وهو أن يكون جزل اللفظ حسن المعنى ، ومعنى هذا أن بلاغة الكلام ليست من جهة اللفظ وحده ولا من المعنى وحده ، وإنما هى لفظ كريم فى معنى كريم .

## فصاحة الكلام ليست بالنظم عند شيخه :

ثم يعرض القاضى عبد الجبار رأى شيخه فى الأسلوب الذى يجىء عليه نظم الكلام ، ويحدد موقعه من الرأى القائل: بأن إعجاز القرآن إنما هو بالنظم المخصوص الذى جاء عليه ، فهو ليس مما تعهده العرب من أساليب القول المتداول بينها، فهو ليس بشعر ولا بنثر مرسل ولا بسجع ،وإنما هو قرآن بنى على آيات كل آية تختم بفاصلة ليست قافية شعر ولا مقطع سجع. يقول عبد الجبار نقلا عن شيخه أبى هاشم :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٨ — ٥٩١ .

(٢) أبو هاشم : هو عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى كان هو وأبوه من كبار المعتزلة توفى سنة ٣٢١ هـ ـ الملل والنحل ج ١/٧٨ ) .

(٣) المغنى ج ١٦/١٩٧ .

« وليست فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص ، لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية فى الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه ، لأنه الذى يتبين فى كل نظم وكل طريقة[1] » .

وكلام أبى هاشم صريح فى أن النظم لا يصلح أن يكون مفسراً لفصاحة الكلام ، لأن النظم قد يكون واحداً ، ويفضل أديب صاحبه فيه ، وكأنه بذلك يرد على الجاحظ الذى يرجع إعجاز القرآن إلى نظمه وطريقته، ويقول: إنه لا يوجد فى الكلام إلا اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما ، وإذا فلا بد أن تكون الفصاحة راجعة إليهما بحيث يكون اللفظ جزلا والمعنى حسنا .

ثم يقول عبد الجبار بعد ذلك معقباً على رأى شيخه :

« ولذلك لا يصح عندنا — يعنى المعتزلة — أن يكون اختصاص القرآن بطريقة من النظم دون الفصاحة التى هى جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ومتى قال القائل : وإن ولئن اعتبرت طريقة النظم ، فلا بد من اعتبار المزية فى الفصاحة ، فقد عاد إلى ما أردنا[2] » .

فالفصاحة فى رأى القاضى عبد الجبار التى انفرد بها القرآن تقوم على جزالة اللفظ وحسن المعنى أولا ، وإذا جاء ذلك فى نظم فريد لم يسبق إليه كان ذلك ثوباً جديداً من أثواب الحسن يزداد بها الكلام الفصيح فصاحة وبلاغة .

ويغلب على الظن أن عبد الجبار يقصد — فى رد فكرة النظم — الباقلانى وأضرابه من الأشعرية الذين كانوا يذهبون مذهبه .

---

(١) المغنى ج ١٦ / ١٩٧ (٢) المغنى ج ١٦ / ٢٩٨ .

الفصاحة فى الكلام عند القاضى عبد الجبار :

هذا الكلام الفصيح ما وجه فصاحته ؟ وأين مظان البلاغة فيه ؟ أفى كلماته المفردة من حيث سلامتها فى نفسها وذاتها ، وبعدها عن الغرابة والوحشية ؟ ، أم فى نظم هذه الكلمات وتاليفها حين يضم بعضها إلى بعض فيقع بينهما تجانس وتناسب والتحام ؟

يجيب عبد الجبار « على ذلك بعد أن رأى فى فكرة أستاذه نقصاً ؛ لأنه لم يلاحظ فكرة التركيب الكلامية ولا صورة الضم وهى أساسية فى بلاغة العبارة وفصاحتها ، فعقد فصلا تالياً صور فيه رأيه فى العلة التى بها يتفاضل الكلام فى فصاحته ، فيقول :

« واعلم أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام ، وإنما تظهر فى الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة[1] ، وقد يجوز أن تكون هذه الصفة بالمواضعة[2] التى تتناول الضم ، وقد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه[3] ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع ، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها ، ولا بد من الاعتبار فى كل كلمة ، ثم لا بد من الاعتبار مثله فى الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض ، لأنه قد يوجد لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها ، فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه ، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه ، دون ما عداها[4] .

وقد قال عبد الجبار فى ذلك المعنى رداً على معترض :

« فإن قال : أفيمكن حصر هذا العلم الذى يمكن معه إيراد الكلام الفصيح والذى يتميز به ، مما فوقه فى الفصاحة ودونه ؟

(١) المراد بالصفة : المعنى الذى تحمله وتؤديه مفردة أو مركبة مع غيرها .

(٢) ما تواضع عليه أهل اللغة فى مفهوم خاص للكلمة . (٣) الضمير يعود على الضم .

(٤) المغنى ج ١٦ / ١٩٩ .

قيل له : قد بينا ذلك فى الجملة وهو أن يعلم أفراد الكلمات ، وكيفية ضمها ، وتركيبها ، ومواقعها ، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها يتفاضل ما يصح منهم من رتب الكلام الفصيح[١] .

وواضح من هذا أن القاضى عبـــد الجبار ينظر إلى الكلمة نظرتين باعتبارين مختلفين : نظرة فى حال إفرادها ، ونظرة أخرى فى حال نظمها مع غيرها من الكلام — وهى فى كلا الحالين واقعة تحت أحوال ثلاثة :

أولها : مفهومها فى ذاتها من حيث وضعها اللغوى الذى لها عند أهلها والناطقين بها .

ثانيها : مفهومها حين تتداول عليها الحركات الإعرابية ، فتكون فاعلا ، أو مفعولا إلى غير ذلك من مواقع الكلمة فى الإعراب .

ثالثها : مفهومها حين تأخذ مكانا خاصا فى التركيب والأسلوب فتتقدم أو تتأخر .

وبهذا يكون الذى عليه المعول فى بلاغة الكلام هى الفصاحة ، وأن هذه الفصاحة تدور فى مجالات ثلاثة : اختيار الكلمة فى ذاتها ووضعها فى اللغة ، ثم اختيار المهمة التى تؤديها فى سياق الكلمات وتركيب الجملة التى ترتبط بها ، ثم اختيار وضعها فى المكان المناسب لها لتقوم فيه بأداء مهمتها على أتم وجه وأحسنه ، فبحسب هذه الخطوات والتفاضل فيها يتفاضل ما يصح منهم من رتب الكلام الفصيح[٢] .

المعنى وبلاغة الكلام عند القاضى عبد الجبار :

يقول عبد الجبار : فإن قال : فقد قلتم فى أن ما يدخل فى الفصاحة حسن المعنى ، فهلا اعتبرتموه ؟ قيل له : إن المعانى وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها

(١) المغنى جـ ١٦ / ٢٠٨ (٢) انظر إعجاز القرآن للخطيب ص ٢٠٢

المزية ، وإن كانت تظهر فى الكلام لأجلها — أى لأجل المعانى — ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع والمعبر عنه فى الفصاحة أدون .

فهو — أى المعنى — لا بد من اعتباره وإن كانت المزية تظهر بغيره ؛ ثم يقول : على أنا نعلم أن المعانى لا يقع فيها التزايد . فإذن يجب أن يكون الذى يعتبر . التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها — أى عن المعانى — على ما ذكرناه .

فإذا صحت هذه الجملة فالذى تظهر به المزية ليس إلا الإبدال [1] الذى تختص به الكلمات ، أو التقدم أو التأخر الذى يختص بالموقع ، أو الحركات التى تختص بالإعراب فبذلك تقع المباينة .

ولا بد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه ، ولا يمتنع فى اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت فى معنى تكون أفصح منها إذا استعملت فى غيره ، وكذلك الشأن فيها إذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول فى جملة من الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وقد يظهر بتغير الموضع وبالتقديم والتأخير .....

فأما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنا على السمع ؛ لا أنه يوجد فضلا فى الفصاحة . . . ولا فصل فيما ذكرنا بين الحقيقة والمجاز ، بل ربما كان المجاز أدخل فى الفصاحة لأنه كالاستدلال فى اللغة .....

(١) يريد بهذه العبارة : ما يكون من اختيار كلمة بدل كلمة لأداء المعنى المناسب وذلك فى الكلمات المترادفة المتقاربة المعنى

كذلك فلا معتبر لقصر الكلام وطوله وبسطه وإيجازه ،لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل فى الفصاحة فى بعض المواضع من صاحبه [١] .

وعبد الجبار حين ينفى أن تكون المزية للمعنى ولم يجعله ركنا أساسيا فى الإعجاز ، لايثبتها للفظ المفرد ولم يجعله كذلك ركنا أساسيا فى الإعجاز [٢]، وإنما المزية ، كما قررها — سابقا — تكون فى الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم أن تكون لكل كلمة صفة . . . إلى آخر ما قرره سابقا .

وقد أكد عبد الجبار فى هذا النص بأن المزية ليست إلا فى الإبدال الذى تختص به الكلمات ، والتقديم والتأخير الذى يختص بالموقع ، والحركات التى تختص بالإعراب .

فمزية الكلام لاتكون إلا باختيار كلمة دون أخرى لتناسبها المعنى المراد، وكذلك بتقدم الكلمة أو تأخرها بحسب مايراد منها ، وكذلك بتغير حركات الإعراب عليها تبعا لموقعها من الكلام ، والحكم بفصاحة هذا الكلام عن غيره وفضله عن سواه لايخرج عن أن يكون أحدهما زاد عن الآخر بكل ذلك أو ببعضه .

والكلمة الواحدة ، قد تكون فى موضع أحسن منها إذا استعملت فى موضع آخر .كذلك الشأن إذا تغيرت حركاتها ، وما يصدق على الكلمة الواحدة يصدق على جملة الكلام .

وهو حين ينفى المزية عن المعنى لم يكن عن استخفاف بقدر المعنى أو تهوين لشأنه ، وكيف ؟ والألفاظ إنما ، هى خدم للمعانى ، والمركب الذى تحمل عليه إلى غاياتها من العقول والقلوب ؟ وهل إذا خلت الألفاظ

(١) المغنى جـ ١٦ / ١٩٩ ، ٢٠٠

(٢) مجلة الأزهر عدد صفر سنة ١٣٨٩ هـ مقال للدكتور على العمارى .

من المعانى تصبح شيئاً له حساب وتقدير ؟ وهل هى إذ ذاك إلا أصوات جوفاء لا فرق بين أن تنطلق من شفتين أو تتردد من احتكاك بين حجرين ؟

وهذه الحفاوة باللفظ التى كانت من الجاحظ وغيره ممن تأسى به فى هذا المذهب كعبد الجبار وعبد القاهر، لم تكن إلا لمحاربة دعوة كانت قائمة إذ ذاك على تحرير المعانى، واصطياد الأفكار الفلسفية، والغوص وراءها، حتى إذا وقعت فى مجال الفكر لكاتب أو شاعر أخرجها فى أى ثوب من اللفظ سواء جرى ذلك على أوضاع اللغة، وسلك مسالك أربابها، أم تعثر بيانه واضطرب نظمه إذا كان المعنى هو همه ووكده وغايته.

وهنا نجم خاطر كاد يهدد الأسلوب العربى ويذهب ببهائه ورونقه وطلاوته، وكاد — لو استمر به الزمن — أن يخرج جملة عن الصياغة العربية، ويقطع الصلة بين ماضى اللغة وحاضرها، وهذا معناه ضياع التراث العربى من جهة، ثم طمس معالم الطريق إلى القرآن من جهة أخرى.

لهذا حمل الجاحظ هذه الحملة القوية على هذا الاتجاه الجديد، فكان منه هذا التحامل على المعنى والاستخفاف به، على حين احتفى باللفظ البالغ، ولولا هذا التدبير البارع لما وقف المتجهون هذه الوجهة إلى حد، ولذهبوا فيه إلى أبعد مدى، ثم لأصبحت اللغة العربية أثراً بعد عين ولأخذها الزمن بما أخذ به كثيراً من اللغات التى درست وذهبت آثارها ومعالمها[1].

* * *

اعتراض:

ثم يورد — عبد الجبار — بعد هذا هذا اعتراضاً ربما يزحم صدر من نظر فى رأيه السابق الذى قرر فيه:

---

(١) إعجاز القرآن للخطيب ص ٢٠٤.

أن مزية البلاغة والفصاحة إنما هى من جهة الضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن تكون لكل كلمة صفة[1] .... إلخ » فيقول : فإن قال : إذا كانت لغة العرب عندكم حاصلة بالمواضعة والاختيار فهلا جاز منهم -- أى العرب أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة فى الرتبة ؟[2] .

يريد عبد الجبار أن يقول على لسان هذا المعترض : إذا كانت اللغة وليدة مواضعة بين أربابها ، فهلا كان من هذه المواضعة ، المواضعة على القدر الذى يكون به الكلام بليغا فصيحا ، ثم المواضعة على ما يكون به أبلغ وأفصح — وهكذا .

ومعنى هذا أن المورد لهذا الاعتراض يطلب أن تقوم اللغة فى مفرداتها و نظمها على مواضعات أشبه بمواضعات العلوم الرياضية مثلا ، بحيث يضبط بها كل لون من ألوان البيان ، وكل منزلة من منازل البلاغة ، ومعنى هذا أيضا أن يكون فن القول علما يكتسب اكتسابا ، لا يدخل عليه شىء من جانب الإنسان من وجدانه ، أو عاطفته ، أو مشاعره ، ولا يكون بين إنسان وإنسان فضل إذا تساوى حظهما من هذا العلم . كما لا يكون بين إنسان وإنسان فضل فى حل مسألة رياضية إذا عرف القواعد التى يرجع إليها فى حلها .

## رد لهـذا الاعتراض :

ويتصدى عبد الجبار لتفنيد هذا الاعتراض ودفعه فى قوة وتمكن وبصيرة نافذة وعقل مستنير ، فيقول : قيل لهم : إنهم إذا ما وقعت مواضعتهم على هذا ، فيجب أن يمتنع فيه — أى الكلام — المزية ، حتى

(١) أنظر — الفصاحة فى الكلام عند عبد الجبار ص ٤٧٠ .

(٢) المغنى ج ١٦ / ٢٠١ .

يظهر المعجز فى القرآن وغيره سواء قلنا : إنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك فى الفصاحة أو كان لا يصح ، وسواء قلنا إن اللغة توقيف أو مواضعة . فإن كل ذلك لا يقدح فيما ذكرنا .

على أن هذا السائل — أى المعترض — ظن أن المزية فى الفصاحة إنما تكون بأصل المواضعة ، وليس الأمر كذلك ، لأن ما يبلغ من الكلام الفصاحة النهاية لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة ، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها ، وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة ، لكن بالوجوه التى ذكرناها[1] . وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة ، إنما تتفاضل بمواقع الغزل ، وكيفية تأليفه وإن كان غزل الجميع لا يتغير ، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش ، وغير ذلك .

وهذا القول يسقط قول من يقول : إذا كانت اللغة ثابتة بالمواضعة ، فجوزوا أن تقع المواضعة من قوم على ما يزيد عليها من الفصاحة حتى يعرف المقدار ، أو ما يماثله ، وإذا صح ذلك فمن أين صح أنه معجز ؟ لأنا قد بينا أنه لا معتبر بتغير المواضعات ، وإنما المعتبر بمواقع الكلام وكيفية إيراده[2] » .

يريد — عبد الجبار — أن يقول : إنه لا إعجاز فى القرآن . ولا تفاضل بين الكلام إذا كان هناك إلى جانب الوضع اللغوى مواضعة على الأداء والتعبير وطرق نظم الكلام ، إذ المتكلمون حينئذ على طريق واحد ، قد رسم لهم من قبل فساروا فيه ، وصار نطقهم بالكثير من الكلام أشبه بنطقهم بالكلمة الواحدة ، لا فضل لأحد على أحد فى مقام النطق بها ، فكلمة شجرة أو كتاب ، أو جبل ، لا تتغير مفاهيمها بين فم وفم ،

---

(١) يشير إلى تلك الصفات التى أشار إليها فى فصاحة الكلام عند عبد الجبار ٤٧٠ ص.

(٢) المغنى ج ١٦/ ٢٠١ .

لأن الناس قد تواضعوا على قيمتها ودلالتها ، فلا تخرج بحال عن هذا المفهوم الذى لها ، كذلك يكون الحال فى جملة الكلام ، إذا كانت المواضعة قد شملته ، فأصبح لكل معنى القالب اللفظى الموضوع له، بحيث لا يستطيع أحد الخروج عليه، أو إدخال صنعة فيه بل ينقله من محفوظه اللغوى نقلا ، كما يستدعى الحقائق العلمية التى أودعها ذاكرته .

ولو أن هذا الوضع جرى على الكلام فى أحوال نظمه وصور أدائه لما كان هناك مزية لإنسان على إنسان ، فى أداء صورة من صوره ، لأن كل إنسان إنما يستدعى صورة محددة متفقاً عليها بالمواضعة من قبل[1] .

النظم فقط ليس وجهاً من وجوه الإعجاز :

ثم أخذ القاضى عبد الجبار ، ينفى الإعجاز عن كل وجه من تلك الوجوه التى شاعت فى زمنه ، وذاعت فى عصره ، فأورد رأياً من تلك الآراء التى قيلت فى الإعجاز ، ولعله يقصد الجاحظ ، والباقلانى ، وأضرابهما ، ثم يفند هذا الرأى ولا يرتضيه وجها من وجوه الإعجاز، فيقول. « فان قال : أليس المتعالم من حالهم أنهم كانوا يتحدون بالشعر ولم يكن مرادهم بذلك أن يأتى المتحدى بمثله فى قدر الفصاحة ، ولا يكون شعراً منظوما ، فهلا دل ذلك على أن التحدى وقع بما اختص به من النظام دون رتبة الفصاحة على ما ذكرتموه .

قيل له ، قد بينا أن التحدى فى الشعر إنما يقع بأن يعتبر التساوى فى قدر الفصاحة لكنهم إنما تحدوا بطريقة مخصوصة ، وربما تحدوا به على طريق الجملة ، ولا بد من أن يبين ذلك بالمقاصد ، وأيهما كان فلا بد من أن يتضمن التحدى قدر الفصاحة ، على الوجه الذى ذكرناه ، وقد بينا من قبل : أن المعتبر بطريقة من النظم بعيد ، لأنه كان يجب لو أتى بعضهم

---

(١) إعجاز القرآن للخطيب ص ٢٠٧ .

بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها أن يكون معجزاً ، وقد علمنا فساد ذلك ؛ فلا بد أن يعتبر مع الطريقة الرتبة في الفصاحة .

فان أراد من قال : إن وجه إعجاز القرآن النظم المخصوص ، هذا المعنى وهو أنه تعالى خصه بالقرآن ، على نظام لم تجر العادة بمثله ، مع اختصاصه برتبة الفصاحة ، فهو الذى بيناه ، لأن خروجه عن العادة، فى قدر الفصاحة يوجب كونه معجزاً بانفراده ، واختصاصه بنظم من دون هذا الوجه لا يوجب كونه معجزا ، وإنما يؤكد كونه معجزاً ، فإن سلم هذا المخالف ما ذكرناه فهو الذى نصرناه . فإن قال : إنه يكون معجزاً للنظم فقط ، ولكونه على هذه الطريقة المباينة لمنظوم كلامهم ومنثوره وإن لم يختص برتبة الفصاحة ، فالذى قدمناه يبطله ، ومتى اعتبر فى كونه معجزاً كلا الأمرين ، فإن أراد بمجموعهما يتم ذلك فقد بينا : أنه قد يتم بأن يبين من كلامهم ، برتبة عظيمة فى الفصاحة، وإن أراد أنه يؤكد ذلك فصحيح ، وهذا هو الأقرب ، لأنهم لا يريدون النظام دون رتبة الفصاحة ، وإنما يريدون بذلك أنه تعالى جاء بالقرآن على أوكد الوجوه فى نقض العادة ، والمباينة ، وأوكدها أن يكون نظاماً مباينا لما تعارفوه مع رتبته العظيمة فى الفصاحة ، وهذا بين[1] .

ثم ينفي ذلك مرة أخرى، فيقول:

« فان قال قائل : هلا صح التحدى بالقرآن ، من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله ، لأن الذى كان يعتاده القوم الشعر ، وما يجرى مجراه ، والخطب ، وما شاكلها من الكلام المنثور ، فجاءهم بطريقة فى البيان خارجة عما اعتادوه ؟

قيل له : إنما الغرض أن نبين وجهاً يصح عليه التحدى بالقرآن ،

(١) المغنى ج ١٦/٣٢١ ، ٣٢٢ .

والتقريع بالعجز عنه ، والذى قدمناه قد صح[1] ، فاذا ثبت ما ذكرته — من حيث أن القرآن اختص بنظم لم تجر العادة بمثله — لم يؤثر فيما ذكرناه بل يؤكده ، لأنه يزيد فى الوجه الذى يصح عليه التحدى ، وكلما كانت وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه .

وقد قدر القاضى أن فى كلام السائل ما يحتمل أن مجرد السبق إلى النظم هو من قبل الإعجاز ، فأسرع إلى نفى ذلك ، فقال :

« لكننا نعلم أن الأمر بخلاف ما ذكرته لأن من سبق إلى الشعر أولا ، لا يجب أن يكون الذى أتى به داخلا فى الإعجاز ، وإن كان قد اختص بنظم غير معتاد ، لما كان المتعالم من حال الغير أنه يساويه فى ذلك ، فلم يكن بالسبق اعتبار دون أن ينضاف إليه ما ذكرناه من تعذر مثله على غيره وخروجه عن المعتاد .

« ولو كان السبق إلى الشعر من باب الإعجاز لكان كل وزن منه ، وكل بحر يقتضى الإعجاز ، ولصح ادعاء الإعجاز فى كل زمان بابتداع وزن مخالف لما جرت به العادة .

فإذا بطل ذلك من حيث لا فرق بين المعتاد من الأمور وبين ما يتمكن الناس من فعله على حد العادة لأن كلا الوجهين سواء فى أن التساوى والاشتراك فيه يمكن ، وإنما يدل على النبوة ما يخرج عن طريق العادة فى الوقوع والتمكن فكيف يصح اعتبار السبق فى هذا الباب ؟

ومتى قال السائل : إنى أعتبر السبق إذا كان خارجا عن العادة ولم تمكن فيه المساواة فقد عاد إلى ما ذكرنا ، وأخرج السبق من أن يكون له تأثير .

---

(١) يشير إلى ما سبق أن قرره من أن إعجاز القرآن كان يتجاوز الحدود الإنسانية وذلك بالنظم على طريقة مخصوصة .. الخ ص ٤٧٠ .

ولهذه الجملة جوزنا أن يقع السبق إلى الصناعات ، وما جرى مجراها وألا يكون ذلك معجزاً ، لتمكن الغير من المشاركة ، وما هذا حاله لا يصح أن يكون إلا فى حكم المعتاد ، لكنه لم يظهر ، ولا فرق بين ما يظهر منه وما يصح ظهوره .

ولو كان السبق يؤثر فى ذلك لوجب إذا تمكن أحدنا من ابتداء لغة أن يكون ذلك معجزاً ، فلما لم يجز ذلك لصحة المشاركة فكذلك القول فيما عداه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان السبق إلى الشىء مما لم يتقدم وقوع مثله فيجب أن يكون معجزاً ، لأن المعتبر بما يخرج عن العادة ، ولا يمكن لأهل تلك العادة فيه المساواة والمشاركة ، ولو أن ذلك كذلك لوجب فى ابتداء العادات أن يكون من باب الإعجاز . . . . وقد بينا فساد ذلك من قبل (١).

والذى يريد أن يقرره القاضى عبد الجبار هو أن السبق إلى الشىء والمجىء به على غير مثال يعرفه الناس لا يعد معجزة ولا يدخل فى باب الإعجاز ، لأنه وإن كان جديداً على الناس ، خارجا على مألوفهم ، إلا أنه واقع تحت قدرتهم ، وأنه لا يلبث طويلا حتى يكون للناس مشاركة فيه ، بل وفى إكمال ما فيه من نقص وإقامة ما فيه من عوج ، وذلك شأن جميع الاختراعات التى تولد فى أول أمرها على يد إنسان من الناس ثم لا يزال الناس يتعهدونها بالتحوير والتبديل ، والزيادة والنقص حتى يقيموها على الوجه السليم لها ، وكذلك الشأن فى جميع النظريات العلمية والمذهبية تجىء من إنسان كأنها شىء لم يعرفه الناس من قبل ، ثم إذا بعد قليل تكون فى ملك الناس يتداولونها بينهم كما يتداولون السلع بيعاً وشراء (٢).

---

(١) المغنى ج ١٦/٢١٦ ، ٢١٧ .

(٢) إعجاز القرآن للخطيب ص ٢١٤ .

## الإخبار بالغيوب ليس وجهاً من وجوه الإعجاز :

ولا يرتضى القاضى عبد الجبار هذا الوجه من وجوه الإعجاز، ولا يعتد به فى هذا الشأن ، حيث يقول :

« فأما من قال : إنه ﷺ وقد تحدى بالقرآن من حيث تضمن الإخبار عن الغيوب ، فبعيد لأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب ، ولأنا نعلم أنه تحدى بجملته لا ببعضه ، فكيف يصرف التحدى إلى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن الحلال والحرام ؟ ولأنه — ﷺ — تحدى بذلك على الطرائق المعقولة عندهم وفى عاداتهم ، وإنما اعتادوا التحدى فى الكلام على الوجه الذى ذكرناه[1] .

## الصرفة ليست وجها من وجوه الإعجاز .

ويورد أيضاً وجهاً ثالثا من وجوه الإعجاز ولا يرتضيه ضمن وجوهه ، فيقول على لسان سائل : « هل قلتم : إن التحدى بالقرآن يصح لأمر يرجع إلى التخلية والدواعى ، فكأنه يتحداهم بأن يأتوا بمثله ، فيمتنع عليهم ذلك لحصول منع فيهم ، أو لورود بعض الصوارف عليهم مما يختص بالقلب ، أو اللسان . فعند ذلك يظهر أنه معجز ، وإن كان الحال للقوم كحاله فى التمكن من ذلك والقدرة عليه ، وفى أن القدر الذى قد اختص به من الفصاحة معتاد ، فمن أين لكم مع تجويز ما ذكرناه، أنه خارج عن العادة فيما اختص به من قدر الفصاحة ؟

فإن قال : امتنع عليهم ذلك ، بأن أعدمهم الله تعالى العلوم التى معها

(١) المغنى ج ١٦/ ٢٢٠ .

يمكن الكلام الفصيح ، فصار ذلك ممتنعا عليهم ، لفقد العلم .

قيل له : لست تخلو فيما ادعيت من وجهين :

إما أن تقول : قد كان ذلك القدر من العلم حاصلا من قبل معتاداً فمنعوا منه عند ظهور القرآن . أو تقول : إن المنع من ذلك مستمر غير متجدد ، وأنهم لم يختصوا ، ولا من تقدمهم بهذا القدر من العلم .

فإن أردت الوجه الأول فقد كان يجب أن يكون قدر القرآن من الفصاحة قدر ما جرت به العادة من قبل ، وإنما منعوا من مثله فى المستقبل ولو كان كذلك لم يكن المعجز هو القرآن ، لكونه مساويا لكلامهم ، ولتمكنهم من قبل من فعل مثله فى قدر الفصاحة ، وإنما كان يكون المعجز ما حدث منهم من المنع . فكان التحدى يجب أن يقع بذلك المنع ، لا بالقرآن حتى لو لم ينزل الله تعالى القرآن ولم يظهر أصلا ، وجعل دليل نبوته امتناع الكلام عليهم ، على الوجه الذى اعتادوه ، لكان وجه الإعجاز لا يختلف ، وهذا مما نعلم بطلانه باضطرار ، لأنه — عليه السلام — تحدى بالقرآن ، وجعله العمدة فى هذا الباب ، على أن ذلك لو صح لم يقدح فى صحة نبوته ، لأنه كان يكون بمنزلة أن يقول — صلى الله عليه وسلم — دلالة نبوتى أن أريد المشى فى جهة فيتأتى لى على العادة ، وتريدون المشى فيتعذر عليكم ، فإذا وجد الأمر كذلك دل على نبوته ، لكون هذا المنع على هذا الوجه ناقضا للعادة .

وإن أراد الوجه التالى مما قدمناه فهو الذى يعول عليه ، لأنا نجعل للقرآن المزية فى الفصاحة ، من حيث يحتاج إلى قدر من العلم لم تجر العادة بمثله أن يفعله تعالى فيهم ....

وأما ادعاء السائل أنه — صلى الله عليه وسلم — توفرت دواعيه وأتى بمثل القرآن ، وانصرفت دواعيهم عن فعل مثله . فلذلك لم يأتوا به ، وأن وجه التحدى

فى ذلك وقوع الصرف فيهم عن مثله — فبعيد . . . لأنا نعلم باضطرار توفر دواعيهم إلى إبطال أمره ، والقدح فى حاله حتى لم يبق وجه فى الدواعى إلا وتوفر فيهم ، فكيف يصح مع ذلك ادعاء ما ذكرته ؟

فإن قلت : إن دواعيهم وإن توفرت فإنه تعالى صرفهم عن ذلك بجنس من الدواعى ، فهذا يوجب إثبات ما لا يعقل من الدواعى .

وإن قلت : إنه تعالى صرفهم بمنع فهو الذى بينا فساده من قبل — وهذه الجملة تبطل قول من يتعلق فى إعجاز القرآن بذكر الصرفة[1] .

ويقول فى مكان آخر : « فإن قالوا : إنا نجعله معجزاً ، وإن كان كذلك لصرفه إياهم عن المعارضة ، فقد بينا من قبل : أنه لا يجوز أن يكونوا ممنوعين من الكلام ، بأن دللنا على أن المنع والعجز لا يختص كلاما دون كلام ، وأنه لو حصل ذلك فى ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد ، والمعلوم من حالهم خلاف ذلك ، وبينا أن هذا الوجه لو صح لم يوجب كون القرآن معجزاً ، وكان يجب أن يكون المعجز منعهم من فعل مثله ، كما أنه تعالى لو جعل دلالة نبوته — صلى الله عليه وسلم — أن يتمكن من مشى ، أو كلام ، أو تحريك يد ، فى حال يتعذر على جميعهم مثله ، لقد كان ذلك معجزاً ، ولكان المعجز منعهم من ذلك ، لأنه الخارج عن العادة ، دون تمكنه — صلى الله عليه وسلم — مما فعله ، لأن ذلك معتاد ، ومن سلك هذا المسلك فى القرآن يلزمه ألا يجعل له مزية ألبتة على أن ذلك يبطل بعض القرآن ، لأنه تعالى قال : « قُلْ لَئِنْ اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً »[2] ، ولو كان الوجه الذى له تعذر عليهم المنع ، لم يصح ذلك ، لأنه لا يقال فى الجماعة إذا امتنع عليها الشىء : إن بعضها يكون ظهيراً لبعض ، لأن المعاونة والمظاهرة إنما تمكن مع القدرة ولا تصح

---

(١) المغنى ج ١٦/٢١٧ — ٢٢٠ (٢) الإسراء : ٨٨

مع العجز والمنع ، وهذا يبين أنهم لو كانوا قادرين متمكنين لما أمكنهم أن يأتوا بمثله ، ولا يكون كذلك إلا لمزية القرآن [١] .

واحتجاج عبد الجبار لدفع مذهب الصرفة واتجاهه هـذا سبقه به معاصره الخطابي ، فهو يتبع نفس المنهج ويسير في نفس الاتجاه [٢] .

## خلاصه وجه الإعجاز عند القاضي عبد الجبار :

عرض القاضي عبد الجبار لصور الإعجاز الشائعة عند معاصريه، وتناولها بالتفصيل والتفنيد، فنفى أن يكون الإعجاز في النظم وحده ،ورد على أصحاب هذا الرأي وحاجهم في ذلك ، وكذلك نفى أن يكون الإعجاز في الإخبار عن الغيوب ، وناقش رأي المعارضين ، كما رد بشدة رأي من قال بالصرفة وفند رأيهم وظهر عليهم .

واستقر رأيه كما سبق « في الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى ولا تظهر هذه الفصاحة في أفراد الكلام ، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة ، وهذه الصفة قد تكون بالمواضعة التي تتناول الضم ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع ، فعلى هذا الوجه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها [٣] ..

وعبد الجبار بهذا التمهيد كان الهادي لعبد القاهر ، وتلك البداية كانت المنارة التي اهتدى بها الإمام عبد القاهر الجرجاني ، وأخذ منها فكرة النظم التي يقوم على معاني النحو ، كما سنبين إن شاء الله تعالى — وقد كان عبد الجبار في استطاعته متابعة فكرته تلك حتى تظهر بالصورة التي ظهرت عند القاهر أو تكاد ،لولا أنه شغل بقضايا مذهبه الكلامية التي كرس جهده وحياته لها .

---

(١) المغني جـ/٣٢٢ (٢) انظر إنكار الإعجاز بالصرفة عند الخطابي ص٤٤ .

(٣) انظر الفصاحة في الكلام عند القاضي عبد الجبار ص٤٧٠ .

# الباب الرابع

## مدرسة عبد الجبار البلاغية

ويشتمل على فصول ستة :

١ ـ عبد القاهر الجرجاني وتأثره بالقاضي عبد الجبار .
٢ ـ الشريف الرضي » » »
٣ ـ الشريف المرتضى » » »
٤ ـ الحاكم الجشمي » » »
٥ ـ الزمخشري » » »
٦ ـ الفخر الرازي » » »

## مدرسة عبد الجبار البلاغية

وضع عبد الجبار بمبادئه الاعتزالية، ومباحثه الكلامية بذوراً صالحة في حقل البلاغة العربية، فألقيت في أرض طيبة وتربة صالحة فآتت أكلها ضعفين، فقد تخللت مباحثه الكلامية ضد المخالفين والطاعنين على التنزيل مباحث بلاغية، كانت لها قيمة كبيرة، وآثار بعيدة أودعها كتبه وضمنها آثاره، وقد تلقفها عنه تلاميذ أكفاء كانوا عليها أحرص وبها أشغف، فاجتمعوا على مائدتها، ونالوا من طيباتها، وأخذوا من مشتهياتها، وقطفوا من ثمراتها، فمنهم من قرأ عليه وتأثر به عن قرب وأخذ عنه من تلقين، واعترف بهذا الأخذ، وأقر بهذا الفضل، وهو الشريف الرضى. فقد ذكر غير مرة في كتبه أنه قرأ على القاضى عبد الجبار، ونقل عنه وذكره بالحسنى، وأقر له بالفضل والتقدير.

أما الشريف المرتضى فكتبه تنطق به هو، وتكاد أماليه تقول: خذونى فأنا من آثار عبد الجبار، ومع ذلك فلم يترك فى كتابه هذا ما يدل على هذا الأخذ وتلك الإفادة، مع أنه من الثابت أنه درس على القاضى وتلقى عنه كما سبق (١).

اما الإمام عبد القاهر الجرجانى، فلم يعرف أنه التقى بالقاضى عبد الجبار، ولم يحدثنا التاريخ بذلك، وإن كان ذلك لم يستبعد حيث أنه عاصر القاضى عبد الجبار ولحقه وهو فى سن التعلم والتلقين إذ أنه توفى سنه ٤٧١ ﻫ على الأرجح، ولم يتحدث المؤرخون عن عمره، وعدم الحديث عنه يدل على أنه مات فى سن عادية قد تكون السبعين، فربما كان ميلاده فى أوائل القرن الخامس الهجرى. وحينئذ يكون عند وفاة القاضى عبد الجبار سن عبد القاهر خمسة عشر عاماً أو ما يقرب منها وهى سن الاستعداد للدرس والقبول للحفظ.

---

(١) انظر ص ٦٧

على أن ياقوت ذكر أن عبد القاهر الجرجاني قرأ على أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت ٣٩٢ هـ)، وكان كلما ذكره في كتبه تبخبخ به، وشمخ بأنفه بالانتماء إليه. وهذه الرواية فيها بعد، إذ هذه الرواية ترجع ميلاد عبد القاهر إلى سنه ٣٧٧ هـ فيكون عند وفاته قد أربى على التسعين، إذا قدرنا أن عبد القاهر التقى بالقاضي الجرجاني في الخامسة عشرة على الأقل[1].

فاذا كان ياقوت ذكر أنه التقى بالقاضي الجرجاني المتوفى سنة ٣٩٢ هـ أفلا يصح أنه التقى بالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، وبين تاريخ وفاتهما ما يزيد عن العشرين عاماً؟! وإذا كان لم يلتق به مباشرة — كما ذكر المؤرخون أنه لم يغادر جرجان — فلا أقل من أنه التقى به في كتبه واغترف من آثاره، وهذا ماسنبينه إن شاء الله تعالى.

وتأثر به أيضاً الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي (ت ٤٩٤ هـ) — وهو عالم متكلم على مذهب المعتزلة — في تفسيرله سماه «تهذيب التفسير» مخطوط ومحفوظ في دار الكتب المصرية، وهو تفسير كبير وموسع يزيد على ثمانية أجزاء كبار تحت أرقام عدة، وفي هذا الكتاب يظهر بوضوح تأثره بالقاضي عبدالجبار، وقد صرح الحاكم الجشمي باسم القاضي عبدالجبار ناقلا عنه، وقد كانت مادة هذا الكتاب غزيرة ووفيرة، وكان لها الأثر الظاهر والطيب على تفسير الزمخشري في كشافه، كما سنوضح ذلك.

كما تأثر بالقاضي عبد الجبار الزمخشري في «كشافه»، وكان هذا التأثر واضحا كما يرشد عن ذلك ولم يثبته، كما لم يثبته أحد من الباحثين على كثرة بحثهم في «الزمخشري» وفي «كشافه». وهذا سبق أعتز به.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية ص ٦، ٧، ١٨.

وفى تفسير الإمام الرازى نجده يذكر القاضى، وينقل عنه كثيراً من آرائه، مما يدل على أنه استوعب آثاره .

ومع أن الإمام عبد القاهر يقع الثالث فى الترتيب الزمنى من تلاميذ تلك المدرسة ، إلا أننا سنقدمه فى الحديث فى هذا الباب ونجعله فى الفاتحة حيث أن الباب السابق انتهى بالإعجاز عند القاضى عبد الجبار . ونظـــرة القاضى عبد الجبار فى الإعجاز هى المنارة التى اهتدى بها عبد القاهر ، وسار على نهجها حتى وصل إلى نظريته وفكرته فى النظم ، وكانت هى الأساس التى على أساسها شيد وأعلى البناء . وبذلك النظام والترتيب يتسق الكلام ، وتتسلسل الفكرة ويتصل الخيط، فيكون ذلك أقرب إلى وضوح الفكرة وأتم فى كمال الغرض . وإذا جعلنا هذا فاصلا بعنوان « الباب الرابع » فليس ذلك إلا لأن الكلام عن عبد القاهر داخل فى إطار المدرسة البلاغية لعبد الجبار، وفى نطاق المتأثرين به والناقلين عنه .

* * *

# الفصل الأول

## عبد القاهر الجرجاني وتأثره بالقاضي عبد الجبار

حقيقة الإعجاز عند عبد القاهر(١) :

لقد أفسد الجدال المنطق والمذهب الكلامي الفلسفي المقاييس البلاغية للبيان العربي منذ عصر عبد القاهر والعصور التي جاءت بعده ، فلم يكن للذوق ولا للطبع مكان في وزن الكلام ، وفي المفاضلة بين الجيد والرديء منه ، يصف عبد القاهر مكانة البيان وما أصيب به من القصور الفاسد في عصره فيقول : « إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلا وأبسق فرعا ، وأحلى جنى ، وأعذب مورداً وأكرم نتاجا ، وأنور سراجا من علم البيان الذي لولاه لم تر لسانا يحوك الوشي ، ويلفظ الدر . . . إلا أنك لن ترعلى ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه ، ومني من الحيف بما مني به ، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه ، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديئة ، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش . . . »(٢) .

ويكاد يكون عبد القاهر واحداً من آحاد العلماء الذين سلم لهم طبعهم وبقيت معهم فطرتهم السليمة النقية إلى حد بعيد في تلك الفترة التي فسد فيها الذوق الأدبي .

لقد كتب عبد القاهر كتابين هما : «أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز»

---

(١) هو عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني لم يلق شيخا مشهوراً في علم العربية غير أبي الحسين محمد بن الحسين لأنه لم يخرج من جرجان وتوفي سنة ٤٧١ هـ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤ ، ٥ .

ولا يعنينا الخلاف فى السابق منهما ، وإنما الذى يعنينا هــــو موضوع الكتابين ، أما « أسرار البلاغة » فكان يحاول فيها أن يكشف عن وجوه الحسن فى الكلام ويدل على مواقع الحسن فيها ، ويحدد المطالع التى جاءت من قبلها . أما « الدلائل » فقد كان فيه زيادة على هذا الاتجاه اتجاه إلى البحث فى الإعجاز القرآنى . وقد كتب رسالة سماها « الشافية » وقد جعل هذه الرسالة لتقرير حقيقة الإعجاز وقيام الدلائل على وقوعه — ولم يحاول فيها أن يكشف عن وجوهه — مستشهداً لذلك بالقرآن الكريم وما حمل من آيات سجلت تحديه للعرب مرة بعد أخــــرى بل ويستشهد بشواهد الحال التى كان عليها العرب ، وما تحمل نفوسهم من حمية تاق كل تحد بمثله أو بما هو أشد منه .

ويمهد لذلك بالحديث عن الغريزة المتمكنة فى نفوس الناس فى مناقشة بعضهم بعضاً ، وتحدى بعضهم بعضا، فيقول :

« أما الأصول فدلت من حيث كان المتعارف من عادة الناس التى لا تختلف وطبائعهم التى لا تتبدل ، ألا يسلموا لخصمهم الفضيلة وهم يجدون سبيلا إلى دفعها . ولا ينتحلون العجز وهم يستطيعون قهرهم والظهور عليهم. كيف؟ ، وأن الشاعر أو الخطيب أو الكاتب يبلغه بأقصى الإقليم الذى هو فيه من يبأى بنفسه ، ويدل بشعر يقوله ، أو خطبة يقوم بها ، أو رسالة يعملها فيدخله من الأنفة والحمية ما يدعوه إلى معارضته ، وإلى أن يظهر ما عنده من الفضل ، ويبذل ما لديه من ، المنة حتى إنه ليتوصل إلى أن يكتب إليه ، وأن يعرض كلامه عليه ببعض العلل وبنوع من التمحل ، هذا وهو لم ير ذلك الإنسان قط ، ولم يكن منه إليه ما يهز ويحرك ، ويهيج على تلك المعارضة ويدعو إلى ذلك التعرض ، وإن كان المدعى بمرأى منه ومسمع كان ذلك أدعى إلى مباراته ، وإلى إظهار ما عنده، وإلى أن يعرفه

الناس أنه لا يقصر عنه ، أو أنه منه أفضل، فإن انضاف إلى ذلك ما يدعو الرجل إلى مماتنته[1] ، ويحركه لمقاولته ، فذلك الذى يسهد ليله ، ويسلبه القرار حتى يستفرغ مجهوده فى جوابه ، ويبلغ أقصى الحد فى مناقضته ، وقد عرفت قصة جرير والفرزدق وكل شاعرين جمعهما عصر ، ثم عرض بينهما ما يهيج على المقاولة ويدعو إلى المفاخرة والمنافرة — كيف جد كل منهما على مغالبة الآخر،وكيف جعل ذلك همه ووكده وقصر عليه دهره؟

هذا وليس به[2] ، ولا يخشى إلا أن يقضى لصاحبه بأنه أشعر منه وأن خاطره أحد ، وقوافيه أشرد ، لا ينازعه ملكا ، ولا يقتات بغلبته له حقا ، ولا يلزمه به إتاوة ، ولا يضرب عليه ضريبة[3] ،

وبعد أن يكشف عبد القاهر عن هذه الغريزة المتمكنة فى الناس فى منافسة بعضهم بعضا . وتحدى بعضهم بعضا ، يدير النظر إلى هذه الغريزة فى الأمة العربية واستبداد هذه الغريزة بهم ، وموقفها من القرآن حين تحداهم، يقول :

« وإذا كان ذلك بين نفسين لا يروم أحدهما من مباهاة صاحبة إلا ما يجرى على الألسن من ذكره بالفضل فقط ، فكيف يجوز أن يظهر فى صميم العرب ، وفى مثل قريش ذوى النفس الأبية ، والهمم العالية ،والأنفة والحمية ، من يدعى النبوة، ويخبر أنه مبعوث من الله تعالى إلى الخلق كافة، وأنه بشير بالجنة ونذير من النار ، وأنه قد نسخ كل شريعة تقدمته ، ودين دان به الناس شرقا وغربا ، وأنه خاتم النبيين ، وأنه لا نبى بعده ، إلى آخر ما صدع به النبى — ﷺ — ثم يقول : — أى النبى — وحجتى أن الله تعالى قد أنزل على كتابا عربيا مبينا ، وتعرفون ألفاظه وتفهمون معانيه إلا

---

(١) مباراته ومجاراته . (٢) وليس همه

(٣) الشافية ضمن ثلاث رسائل فى الإعجاز ص ١١٩ .

أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله ، ولا بعشر سور منه ، ولا بسورة واحدة،ولو جهدتم جهدكم، واجتمع معكم الجن والإنس،ثم لاتدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه ، ويبينوا سرقة فى دعواه،مع إمكان ذلك ، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله ، أو قريب منه ؟

هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته — أى النبي — ومن الذى ادعاه حداً تركوا معهم أحلامهم الراجحة ، وخرجوا عن طاعة عقولهم الفاضلة ، حتى واجهوه بكل قبيح ، ولقوه بكل أذى ومكروه ، ووقفوا له بكل طريق ، وكادوه وكل من تبعه بضروب المكايدة ، وأرادوهم بأنواع الشر .

وهل سمع قط بذى عقل ومسكة ، استطاع أن يخرس خصما قد اشتط فى دعواه بكلمة يجيبه بها ، فترك ذلك إلى أمور يسفه فيها ، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز وإلى أنه مغلوب قد أعوزته الحيلة وعز عليه الخلاص ؟

وهل عرف فى مجرى العادات ، وفى دواعى النفوس ومبنى الطباع ، أن يدع الرجل ذو اللب حجته على خصمه فلا يذكرها ، ولا يفصح بها ، ولا يجلى عن وجهها ، ولا يريه الغلط فيما قال ، ولا الكذب فيما ادعى ، ولا يدعى أن ذلك عنده ، وأنه مستطيع له بل يجعل أول جوابه له ومعارضته إياه التسرع إليه والسفه عليه ، والإقدام على قطع رحمه ، وعلى الإفراط فى أذاه ؟

أم هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة ولهم دين ونحلة ، فيؤلب عليهم الناس ويدبر فى إخراجهم من ديارهم وأموالهم ،وفى قتل صناديدهم وكبارهم ، وسبى ذراريهم وأولادهم ، وعدته التى يجد بها السبيل إلى تألف من يتألفه ودعاء من يدعوه ، دعوى له إذا هى أبطلت بطل أمره كله ، وانتقض عليه تدبيره ، ثم لا يعرض له فى تلك الدعوى ،

ولا يشتغل بإبطالها ، مع إمكان ذلك ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع؟[١] .

وعبد القاهر فى ذلك متتبع آثار الباقلانى ، وكلاهما فى تقرير حقيقة الإعجاز يقتضى طريقة الجاحظ ، فهو الرائد لهذه الفكرة وما جاء بعده عيال عليه[٢] .

وبعد أن يقرر حقيقة الإعجاز يبحث فى دلائله عن وجـــوه الإعجاز ويبدىء ويعيد كاشفا عن تلك الوجوه باحثا عنها .

فلم يقتنع عبد القاهر فى إعجاز القرآن إلا بوجه يتحقق فى جميع سور القرآن ، فرأى الإخبار عن الأمور الغيبية أمراً يتحقق فى بعض سور القرآن ، ورأى كذلك حديثه عن الأمور الماضية منذ خلق آدم إلى اليوم فى بعض السور دون بعض ، ورأى أن المعانى التى تضمنها القرآن فى أصل وضع الشريعة والأحكام مما يتعذر على البشر إيراده فى مثل تلك الألفاظ البديعة ، ليست هذه الأحكام موجودة فى كل سور القرآن ، ونفى أن يكون الإعجاز لوجود التشبيه والمجاز والاستعارة فى كل ثناياه، لأن هذه الألوان فى آيات محدودة لا توجد فى جميع السور ، ولا بالفواصل ، ولا بسهولة اللفظ . . .

ولكن عبد القاهر نظر فرأى أن الشىء الذى يوجد فى جميع سور القرآن هو بلاغة النظم فإن تلك البلاغة تتحقق فى أقصر سور القرآن ، كما تتحقق فى أطول سوره .

آمن عبد القاهر بفكرة النظم وكان عالما متضلعا فى علم النحو ، فرأى أن النظم ليس سوى توخى معانى النحو ، وتلك هى الفكرة التى أنشأ لها

---

(١) الشافية ضمن ثلاث رسائل فى الإعجاز ص ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) أنظر الجاحظ ورأيه فى الإعجاز ص ٤٢٩ ، وكذلك حقيقة الإعجاز عند الباقلانى ص ٤٥٤ .

عبد القاهر كتابه « دلائل الإعجاز » يقررها ، ويبرهن عليها ، ويورد الشبه عليها ، ويرد على هذه الشبه . . .

يقول : « ماذا أعجز العرب من القرآن ؟ وعن ماذا عجزوا ؟ أعن معان من دقة معانيه وحسنها وصحتها فى العقول ؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه ؟

ويقول فى الجواب : أعجزتهم مزايا ظهرت لهم فى نظمه ، وخصائص صادفوها فى سياق نظمه ، وبدائع راعتهم من مبادىء آيه ومقاطعها ، ومجارى ألفاظه ومواقعها ، وفى مضرب كل مثل ، ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة ، وتنبيه وإعلام ، وترغيب وترهيب ، ومع كل حجة وبرهان وصفة وبيان . . . وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة وعشرا عشرا ، وآية آية ، فلم يجدوا فى الجميع كلمة ينبو بها مكانها ، أو لفظة ينكرها شأنها ، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى أو أخلق ، بل وجدوا اتساقا بهر العقول ، وأعجز الجمهور ، ونظاما والتئاما ، وإتقانا وإحكاما ، لم يدع فى نفس بليغ منهم ولو حك بيافوخه السماء موضع طمع ، حتى خرست الألسن أن تدعى وتقول ، وخلدت القروم فلم تملك أن تصول[1] .

وعبد القاهر يجعل ذلك القول هو تلخيص للجواب الذى سيبسطه فيما بعد ، لهذا يقول عقب هذا الكلام : « وجملة ما أردت أن أبينه لك أنه لابد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل[2] .

## الكلمة فى حال انفرادها لا تدل إلا على الوضع اللغوى :

يقرر عبد القاهر أن مفردات اللغة لها دلالات موضوعة لها ، ومن هنا فلا يمكن أن يقوم وجه لتقويم هذه المفردات فى ذاتها ، لأنها وضعت

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٢ (٢) الدلائل ص ٣٣ .

لتدل على ذات أو معنى دون نظر إلى أى اعتبار آخر فى بنائها ، فهى من هذه الجهة قد أخذت وضعاً ثابتاً لا يتغير كأرقام الحساب العددية .

يقول : « إذا كان ذلك كذلك فينبغى أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها فى التأليف ، وقبل أن تصير إلى الصورة التى بها ، يكون الكلام إخباراً ، وأمراً ، ونهياً ، واستخباراً ، وتعجباً ، وتؤدى فى الجملة معنى من المعانى التى لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة ، وبناء لفظة على لفظة . هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضل فى الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذى وضعت له من صاحبتها على ما هى موسومة به ، حتى يقال : إن « رجلا » أدل على معناها من « فرس » على ما سمى به ؟ ، وحتى يتصور فى الاسمين الموضوعين لشىء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه وأبين كشفا عن صورته من الآخر ؟ فيكون « الليث » مثلا أدل على « السبع » المعلوم من الأسد ؟ ، وحتى أننا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة « رجل » أدل على الآدمى الذكر من نظره فى الفارسية »[1] .

## الكلمة فى حال اجتماعها وتأليفها :

وإذا لم يكن للكلمة فى ذاتها طاقة تتعدد بها دلالتها أو تختلف وهى فى حال انفرادها . فإنها حين تجتمع إلى كلام آخر وتنتظم معه ، تنطلق منها طاقات ، وتنكشف منها صفات وجوانب لم يكن من المستطاع أن تنكشف وهى مفردة . يقول عبد القاهر .

« وهل يقع فى وهم — وإن جهد — أن تتفاضل الكلمتان المفردتان . من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم . بأكثر من أن

---

(١) الدلائل ص ٣٥ .

تكون هذه مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية ، أو أن تكون حروفه هذه أخف وامتزاجها أحسن ، ومما تكد اللسان أبعد ؟ (١) .

وهل تجد أحداً يقول : هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعانى جاراتها ، وفضل مؤانستها لأخواتها ؟

وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة ، وفى خلافها قلقة ونابية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتالية فى مؤداها ؟

وهل تشك إذا فكرت فى قوله تعالى : « وقيل يا أرضُ ابلعى ماءك وياسماءُ أَقلعى وغِيضَ الماءُ وقضى الأمر واستوتْ على الجودىّ وقيل بُعداً للقوم الظالمين » (٢) فتجلى لك الإعجاز ، وبهرك الذى ترى وتسمع ، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية ، والثالثة بالرابعة ، وهكذا إلى أن يستقريها إلى آخرها ، وأن الفضل تناتج ما بينهما ، وحصل من مجموعها .

إن شككت — أى فى أن لارتباط الكلمات فى الآية الكريمة من فضل فى هذه المزايا التى تجدها فيها — فتأمل : هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهى فى مكانها من الآية ؟

قل : ابلعى « أو اعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى

---

(١) يريد أن هذا التفاضل لا يعتد به ولا يقام له وزن فى تقييم الكلام .

(٢) هود آية : ٤٤ .

ما بعدها ، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها ، وكيف بالشك فى ذلك ؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة — فى الآية — أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم فى أن كان النداء بـ « يا » دون أى » نحو « يأيتها الأرض » ، ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال « ابلعى الماء » ، ثم أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها — نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم قيل : « وغيض الماء » فجعل الفعل على صيغة « فُعِل » الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقديره بقوله : « وقضى الأمر » ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو : « استوت على الجودى » ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة ، والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » فى الخاتمة بـ « قيل » فى الفاتحة .

ثم يقول : « أفترى فى شىء من هذه الخصائص التى تملؤك بالإعجاز روعة ، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها ، تعلقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى فى النطق ؟ أم كل ذلك لما بين الألفاظ من الاتساق العجيب ؟[1] .

ثم يعود عبد القاهر فيصل الحديث الذى كان فيه عن الكلمات ودلالاتها فى أحوال أفرادها وجمعها فيقول : « قد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا أن الألفاظ لا تتفاوت من حيث هى ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هى كلم مفردة ، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها ، أو ما أشبه ذلك مما لا تتعلق له بصريح اللفظ ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر .

ثم أخذ يضرب لذلك الأمثال بعرض كلمة من الكلمات تأخذ أوضاعا

---

(١) الدلائل ص ٣٦ ، ٣٧ .

مختلفة فى الكلام فيكون لها مع كل كلام طعم، وفى كل نظم قيمة ووزن، يقول فى بعض تلك الأمثال : وذلك «كلفظ الأخدع» فى بيت الحماسة :

تلفتُّ نحوَ الحىِّ حتى وجدْتُنى
وجِعْتُ من الإصْغاءِ ليتا وأخدَعا

وبيت البحترى

وإنِّى وإنْ بلغْتنى شرفَ الغِنَى
وأعتقتُ من رقِّ المطامع أخدَعى

فان لها فى هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك إذا تأملتها فى بيت أبى تمام :

يادهرُ قوِّم من أخدَعيك فقد أضججْت هذا الأنام من خُرْقك[1]

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعاف ماوجدت هناك من الروح والخفة ، والإيناس والبهجة .

ومن أعجب ذلك لفظة « الشىء » فانك تراها مقبولة حسنة فى موضع، وضعيفة مستكرهة فى موضع . . . إلخ .

ثم يعقب على ذلك بقوله : « وهذا باب واسع فإنك تجد — متى شئت — الرجلين قد استعملا كلما بأعيانها ، ثم ترى هذا قد فرع السماك ، وترى ذاك قد لصق بالحضيض .

فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هى لفظ ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك فى ذاتها وعلى انفراد ، دون أن يكون السبب فى ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها فى النظم لما اختلف

(١) الخرق : العنف ، والجهل والحمق ، ويريد بتقويم الأخدعين (وهما عرقان فى صفحتى العنق كالليتين ) إزالة الكبر والعنف ، لأنهم يقولون فى المتكبر العاتى : شديد الأخدعين

فيها الجمال ، ولكانت إما أن تحسن أبداً ولا تحسن أبداً . . .(١) .

ذلك حكم مفردات اللغة عند عبد القاهر لا مزية للمفردات فى ذاتها لأنها ولدت هكذا بحكم الوضع من غير نظر إلى حسن أو قبح فيها ، وإنما هى دلالات وأسماء لمسميات .

وليس كذلك شأن المفردات حين ينضم بعضها إلى بعض ، فينتظم فيها كلام ، ويجتمع من انتظامها معان . يقول :

« فهو إذاً نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وليس هو النظم الذى معناه ضم الشيء كيف جاء واتفق ! ولذلك كان النظم عندهم — أى عند أرباب الفصاحة والبيان — نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير ، وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض ، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح(٢) .

اللفظ والنظم عند عبد القاهر :

عبد القاهر لا ينكر على اللفظ قيمته ووزنه فى جمال الصورة البيانية وإشراق وجهها ، ولكنه مع ذلك يرى أن هذا الحسن ، وهذا الإشراق ليس هو الذى تقف عنده حدود البلاغة ، وينتهى إليه منازل البيان .

كذلك النظم الذى تأخذه الصورة البيانية وبه يترتب المعانى وتتعانق الأفكار ليس هو غاية البيان ونهاية الفصاحة إذا لم يكن لجمال اللفظ مكان منه .

والكلام عند عبد القاهر — على ما يفسره — ثلاثة منازل ،

لفظ استقل بجماله ، واستغنى بحسنه دون أن يكون للنظم حساب فيه .

---

(١) الدلائل ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) الدلائل ص ٤٩ ، ٥٠ .

ونظــم اعتمد على ترتيب المعانى وتآخى الأفكار دون أن يسانده التأنق فى اللفظ .

وكلام حوى الحسن من طرفيه، فجمع إلى جمال اللفظ وإشراق العبارة تساوق المعنى وتلاحم الفكرة ، وهذا الأخير هو الذى يبحث عنـــه ، ويطلب التفاضل فيه بين البلغاء ، ومن جهته يكون الإعجاز .

يقول عبد القاهرة : « واعــلم أن هذا — أى الفرق بين أن تكون المزية للفظ ، وبين أن تكون فى النظم — باب يكثر فيه الغلط ، فلا تزال نرى مستحسناً قد أخطأ بالاستحسان موضعه فيحل اللفظ ما ليس له ، ولا تزال الشبهة قد دخلت عليك فى الكلام وقد حسن لفظه ونظمه ، فظننت أن ذلك كله للفظ منه دون النظم . مثال ذلك أن تنظر إلى قول ابن المعتز :

وإنى – على إشفاقِ عينى من العِدا – لتجمح منى نظرة ثم أطرقُ

فترى أن هذه الطلاوة ، وهذا الظرف إنما هو لأن جعل النظر يجمح ، وليس هو لذلك ، بل لأن قال فى أول البيت « وإنى » حتى أدخل اللام فى قوله « لتجمح » ثم قوله « منى » ثم لأن قال « نظرة » ، ولم يقل « النظر » مثلا ، ثم لمكان « ثم » فى قوله « ثم أطرق » ، وللطيفة أخرى نصرت هذه اللطائف وهى اعتراضه من اسم « إن » وخبرها بقوله : « على إشفاق عينى من العدا .

ونحن نرى أن عبد القاهر قد وزع الحسن الذى وقع فى النفس من هذا البيت على كل كلمة فيه ، حيث أخذت مكانها من النظم وجاءت حيث يطلبها المعنى ، وليس الحسن لألفاظ البيت مجتمعة أو متفرقة ، وإنما الحسن فى تفاعلها مع بعضها ، وتساندها فى تأدية المعنى وأخذ كل نصيبها فى البلوغ بالصورة البيانية إلى تلك المنزلة من الحسن والجمال .

ثم يضرب عبد القاهر مثلا آخر ، فيقول :

« وإن أردت أعجب من ذلك فيما ذكرت لك، فانظر إلى قوله :

سالت عليه شعابُ الحيِّ حينَ دعا  أنصاره  بوجوه  كالدَّنانيرِ

فأنت ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها ، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى بما توخى فى وضع الكلام من التقديم والتأخير ؛ وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها ، وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف فأزل كلا منهما عن مكانه الذى وضعه الشاعر فقل : سالت شعاب الحى بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره ، ثم انظر كيف يكون الحال ، وكيف يذهب الحسن والحلاوة ، وكيف تعدم أريحتك التى كانت ، وكيف تذهب النشوة التى تجدها ؟

وينتهى عبد القاهر من هذا إلى تقرير رأيه فى كل من اللفظ والنظم ووضع كل منهما بمكانه من الصورة البيانية وأثره فيها ، فيقول:

« وجملة الأمر أن ها هنا كلا ما حسنه للفظ دون النظم ، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ، وثالثا قرى الحسن من الجهتين ووجبت له المزية بكلا الأمرين . . ثم يقول : والإشكال فى هذا الثالث — وهو الذى لا تزال ترى الغلط عارضك فيه وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته ؛ وطمحت ببصرك إلى اللفظ وقدرت فى حسن — كان به وباللفظ — أنه للفظ خاصة وهو الذى أردت حين قلت لك : إن فى الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته[1] .

وهنا يقدم عبد القاهر صورة من صور البيان ، ويكشف لنا فيها عن حظ كل من اللفظ والنظم فيما اشتملت عليه من روائع البيان وآيات الإعجاز : فيقول :

« ومن دقيق ذلك وخفيه، أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى :

---

(١) الدلائل ص ٧٥ .

« واشتعلَ الرأسُ شيبا » لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة ، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها ، ولم يروا للمزية موجبا سواها ، وهكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم ، وليس الأمر على ذلك ، ولا هذا الشرف العظيم ، ولا هذه المزية الجليلة ، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة ؛ ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه ، فيرفع به ما يسند إليه ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده ، مبينا أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول ، إنما كان لأجل هذا الثاني ، ولما بينه ، وبينه من الاتصال والملابسة . وذلك أننا نعلم أن « اشتعل » للشيب في المعنى وإن كان هو للرأس في اللفظ ..

يبين أن الشرف كان لأن سلك هذا المسلك ، وتوخى به هذا المذهب أن تدع هذا الطريق فيه ، وتأخذ اللفظ وتسنده إلى الشيب صريحاً ، فتقول : « اشتعل شيبُ الرأس » و « اشتعل الشيبُ في الرأس » ثم تنظر ، هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة ؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها ؟ فإن قلت : فما السبب في أن كان في « اشتعل » إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل ، ولم بان بالمزية من هذا الوجه تلك البينونة ؟

قلت : فإن السبب أن تفيد — مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو الأصل — الشمول ، وأنه قد شاع فيه ، وأخذه من نواحيه ، وأنه قد استقر به وعم جملته ، حتى لم يبق من السواد شيء ، أو لم يبق منه إلا مالا يكون إذا قيل : اشتعل شيب الرأس ، أو الشيب في الرأس ، وَوِزان ذلك أن تقول : اشتعل البيت ناراً ، فيكون المعنى أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول ، وأنها قد استولت عليه وأخذت في طرفه ووسطه ، وتقول : اشتعلت النار في البيت ، فلا يفيد ذلك ، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه ، وإصابتها جانباً منه .. (١) .

---

(١) الدلائل ص ٧٤ — ٧٦ .

هذه إحدى وقفات عبد القاهر فى طريقه للكشف عن وجوه الإعجاز فى القرآن ودلائل هذا الإعجاز ، لا يرى الكلام لفظاً ومعنى ، وإنما يراه كائناً حياً تتساند جميع أعضائه وأجهزته على وجوده ، وعلى إعطائه هذا الوجود الذى يعيش فى الناس به ، فاذا انفصلت هذه الأعضاء وزايلت أماكنها أو تحولت عنها ، أو تبادلت مواضعها فيما بينها اختل وجود هذا الكائن وفسدت حياته .

إن ما انتهى إليه عبد القاهر من أن « النظم » — لا اللفظ ولا المعنى — هو مجال التفاضل بين كلام وكلام وهو مقطع القول فى مبحث الإعجاز ، فالصورة الكلامية أو البيانية هى التى ينبغى أن تكون فى معرض النظر عند الموازنة والمفاضلة بين أساليب القول والبيان .

وفى جولة أخيرة مع عبد القاهر نلتقى معه وهو يواجه موضوع التحدى فى القرآن ، ويكشف عن الوجه الذى تحدى القرآن العرب به . أألفاظه ؟ أم معانيه ؟ أم مفرداته ؟ أم نظمه ؟

وفى الإجابة على هذه الأسئلة يلخص عبد القاهر القضية كلها وموقفه منها ورأيه فيها، يقول : أيجوز أن يكون الله تعالى قد أمر نبيه — ﷺ — أن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذى إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله؟ ولا بد من « لا » لأنهم إن قالوا : يجوز . أبطلوا التحدى ، من حيث أن التحدى — كما لا يخفى — مطالبة بأن يأتوا بكلام على وصف ، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوماً للمطالب ، ويبطل بذلك دعوى الإعجاز أيضاً ، ذلك لأنه لا يتصور أنه يقال : إنه كان عجز حتى يثبت معجوز عنه معلوم ... ثم يقول :

وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون فى الكلم

المفردة ، لأن تقدير كونه فيها يؤدى إلى المحال ، وهـــو أن تكون فى الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة قد حدث فى حذاقة حروفها . وأصدائها ، أوصاف لم تكن تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن ، وقد تكون قد اختصت فى نفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن .

ولا يجوز أن تكون فى معانى الكلم المفردة التى لها بوضع اللغة ، لأنه يؤدى إلى أن يكون قد تجدد فى معنى « الحمد » و « الرب » ومعنى « العالمين » و « المالك » و « اليوم » و « الدين » وهكذا . . وصف لم يكن من قبل نزول القرآن ، وهذ ما لو كان ها هنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه .

ولا يجوز أن يكون هذا الوصف — أى موضع التحدى — فى تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم تُحدّوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها فى زنة كلمات القرآن . لأنه يخرج إلى ما تعاطاه « مسيلمة » من الحماقة فى قوله : « إنا أعطيناك الجماهر ، فصل لربك وجاهر — والطاحنات طحنا » .

وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذى تحدوا إليه ، هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذى تراه فى القرآن ، لأنه ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن ، وإنما الفواصل فى الآى كالوزن فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو ؟ فلو لم يكن التحدى إلا فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم .

ثم يعقب على تلك الوجوه التى نقضها كلها بقوله :

« ومن هذا الذى يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذى بان لهم — أى للعرب — والأمر الذى بهرهم ، والهيبة التى ملأت صدورهم ، والروعة التى دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا : « إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمغدق ، وإن أعلاه لمثمر » إنما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته ، ومن ترتيب بينها وبين سكناته ، أو لفواصل فى أواخر آياته ؟

من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك ؟

أم ترى أن ابن مسعود حين قال فى صفة القرآن: «لا يَتفه ولا يَتشان»[1] وقال «إذا وقعت فى آل حم وقعت فى روضات دمثات أتأنق فيهن». قال ذلك من أجل أوزان الكلمات ؟ ومن أجل الفواصل فى أخريات الآيات؟[2] ... ثم يخلص من ذلك كله إلى القول :

« فاذا بطل أن يكون الوصف الذى أعجزهم من القرآن فى شىء مما عددناه لم يبق إلا أن تكون الاستعارة ، ولا يمكن أن نجعل الاستعارة الأصل فى الإعجاز ، وأن يقصد إليها ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آى معدودة فى سور من الطوال مخصوصة .

وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون فى النظم والتأليف ، لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم ، وإذا ثبت أنه فى النظم والتأليف ، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، وأنا قد بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها ، وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها ، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخى معانى النحو وأحكامه فيها ، طلبنا كل محال دونه .

ذلك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئاً غير توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية فى النظم، ثم لا يطلبها فى معانى النحو وأحكامه التى النظم عبارة عن توخيها فيما بين الكلم .

فان قيل قولك : إلا النظم، يقتضى إخراج مافى القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ماهو به معجز ، وذلك لا مساغ له .

قيل : ليس الأمر كما ظننت بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة و نظائرها

---

(١) تفه من التفاهة وصغر الشأن ، وتشان الجلد يبس وتشنج وهما هنا مجازان .

(٢) الدلائل ص ٢٧٦ — ٢٧٨ .

فيما هو به معجز ، وذلك لأن هذه المعانى التى هى الاستعارة ، والكناية والتمثيل ، وسائر ضروب المجاز من بعدها ، من مقتضيات النظم ؛ وعنها يحدث ؛ وبها يكون ، لأنه لا يتصور أن يدخل شىء منها فى الكلم وهى أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو ، فلا يتصور أن يكون ها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره . أفلا ترى أنه إن قدر فى « اشتعل » من قوله تعالى : « واشتعل الرأس شيبا » ألا يكون الرأس فاعلا له ، ويكون شيباً منصوباً على التمييز لم يتصور أن يكون مستعاراً ؛ وهكذا السبيل فى نظائر الاستعارة ، فاعرف ذلك[1] .

ثم أخذ عبد القاهر يعيب معاصريه من العلماء الذين — توهم أنهم — فهموا النظم على خلاف ما يفهم ، وأخذ ينقل آثارهم — مبتورة — ويرد عليهم أقوالهم فى غير ما تروّ ولا تؤدة ، بل أخذ يكيل لهم التهم واحدة تلو الأخرى وهم منها براء — كما سنبين — فيقول :

« واعلم أن السبب فى أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا : نطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ بناء على أن النظم نظم الألفاظ وأنه يلحقها دون المعانى ، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفوا على اللفظ وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شىء سواه ، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا فى تصحيح هذا الذى ظنوه بحرف ، بل لم يتكلموا بشىء إلا كان ذلك نقضاً وإبطالا لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعاً للمزية . وإلا رأيتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التى طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معانى النحو وأحكامه ، وذلك أنهم قالوا : إن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات ، وإنما تظهر فى الضم على طريقة مخصوصة ، فقولهم : بالضم . لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة

(١) الدلائل ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

من غير اتصال يكون بين معنييهما ، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير فى الفصاحة لكان ينبغى إذا قيل : « ضحك خرج » أن يحدث من ضم « خرج » إلى « ضحك » فصاحة ، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى فى ضم الكلمة إلى الكلمة توخى معنى من معانى النحو فيما بينهما ، وقولهم « على طريقه مخصوصة » يوجب ذلك أيضاً ، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى ، وهذا سبيل ما قالوه : إذا أنت تأملته تراهم فى الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية فى معانى النحو وأحكامــه من حيث لم يشعروا ، ذلك لأنه أمر ضرورى لا يمكن الخروج منه .

ومما نجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم : إن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ ، وهذا كلام إذا تأملته لم نجد له معنى يصح عليه غير أن نجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التى تحدث من توخى معانى النحــو وأحكامه فيما بين الكلم ، لأن التزايد فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ونطق لسان محال[1] .

ويعود عبد القاهر بعد ذلك فيزيد هذا المعنى وضوحاً . فيقول :

« فإذا ثبت الآن ألا شك ولا مرية فى أن ليس النظم شيئاً غير توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين معانى الكلم ، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه فى معانى النحو ، وأحكامه ، ووجوهه ، وفروقه ، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه ، وموضعه ومكانه ، وأنه لا مستنبط له سواها ، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها ، غار نفسه بالكاذب من الطمع ، ومسلم لها إلى الخدع ، وأنه إن أبى أن يكون — أى النحو — فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزاً بنظمه ، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر

---

(١) الدلائل ص ٢٨٢ .

يكون معجزاً به ، وأن يلحق بأصحاب الصرفة فيدفع الإعجاز من أصله[1] .

وبعد أن لخصنا وجه الإعجاز عند عبد القاهر وعرفنا أنه لا يعد وجها له سوى النظم ، وعرضنا بعض أقواله فى ذلك نستسمح القارىء أن نعيد عليه فى مقابل تلك النصوص نصوص القاضى عبد الجبار ، لنرى بالدليل ؛ ونتأكد أن القاضى عبد الجبار كان هو المشعل الذى أضاء لعبد القاهر الطريق ، وكان هو الهادى الذى هداه السبيل وهو رائد الفكرة التى بنى عليها عبد القاهر نظريته فى الإعجاز .

* * *

## تأثر الإمام عبد القاهر بالقاضى عبد الجبار:

عرضنا لرأى عبد القاهر ونظريته فى الإعجاز[2] ، وصورنا نظرية عبد الجبار وما يراه فيه[3] ، ومن خلال المقارنة بين كلامهما السابق والمشار إليه ، نجد أن الفرق بينهما ينحصر فى الفرق بين الإجمال فى الفكرة ، والتفصيل فيها ، وبين الإيجاز فى العرض من جهة ، والإطناب والإيضاح فيه من جهة أخرى .

فعبد الجبار كان رائداً وسابقاً ، وعبد القاهر كان موضحاً ومبيناً .

وعبد الجبار كان وسميا جاء بعده عبد القاهر فكان الغيث ملياً .

وعبد الجبار كان باكورة جاء بعده عبد القاهر فكان الثمر جنياً .

على أن عبد القاهر على الرغم من وجود مشابهة تعد كبيرة ، وتأثير يعد عظيما ، يخفى هذا التأثير وتلك المشابهة فيهمل إهمالا تاما ذكر اسم القاضى

---

(١) الدلائل ص ٣٧٨ .
(٢) أنظر أول الفصل السابق ص ٤٨٩ .
(٣) الفصاحة فى الكلام عن عبد الجبار ص ٤٧٠ .

عبد الجبار عن عمد وإصرار على أنه يذكر أسماء كثيرة ممن نقل عنهم أو أخذ منهم فى « دلائل الإعجاز » أمثال : الجاحظ[١] ، وأبن الأنبارى[٢] ، والأصمعى[٣] ، والمرزبانى[٤] ، وسيبويه[٥] ، والقاضى أبو الحسن[٦] ، وعبد الرحمن بن عيسى الهمزانى[٧] ، وأبى على الفارسى[٨] وغيرهم .

وهو وإن أهمل ذكره تصريحاً فقد كان يشير إليه تعريضاً وتلميحاً فى معرض الاتهام والعتاب والتقصير ، ويكيل التهم لطريقته ، ومن يسير على نهجه ، فيقول فى مواضع متعددة من الدلائل :

١ — « ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء فى معنى الفصاحة والبلاغة والبراعة والبيان ، وفى بيـــان المغزى من هـذه العبارات ، وتفسير المراد بها ، فأجد بعض ذلك كالرمز ، والإشارة فى خفاء ، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبىء ليطلب . وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج ؛ وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه ، وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها ووجدت المعوّل على أن ههنا نظما وترتيبا وتأليفا وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً وتحبيراً ، وأن سبيل هذه المعانى فى الكلام الذى هو مجاز فيه سبيلها فى الأشياء التى هى حقيقة فيها ، وأنه كما يفضل هناك النظم النظم ، والتأليف التأليف ، والنسج النسج ، والصياغة الصياغة ، ثم يعظم الفضل ، وتكثر المزية ، حتى يفوق الشىء نظيره ، والمجانس له درجات كثيرة ، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضا ، ويتقدم منه الشىء الشىء ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة ، ويعلو

(١) الدلائل صفحات ١٢٢ ، ١٨٥ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ .
(٢) الدلائل ص ٢٢٦
(٣) الدلائل ص ١٩٧ .
(٤) الدلائل ص ٣٤٨ ، ٣٦٠ .
(٥) الدلائل ص ٨٠
(٦) الدلائل ص ٣١٢
(٧) الدلائل ص ٣٤٦ .
(٨) الدلائل ص ٢٣٦ .

مرقبا بعد مرقب ، ويستأنف له غاية بعد غاية ، حتى ينتهى إلى حيث تنقطع الأطماع وتحسر الظنون ، وتسقط القوى ، وتستوى الأقدام فى العجز .

وهذه جملة قد يرى فى أول الأمر ؛ وبادىء الظن ، أنها تكفى وتغنى ، حتى إذا نظرنا فيها وعدنا وبدأنا وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه ، وصادفنا الحال على غير ما توهمناه ، وعلمنا أنهم لئن أقصروا اللفظ لقد أطالوا المعنى ، وإن لم يغرقوا فى النزع لقد أبعدوا على ذاك فى المرمى ، وذاك لأنه يقال لنا ما زدتم على أن قستم قياسا فقلتم : نظم ونظم ، وترتيب وترتيب ؛ ونسج ونسج ، ثم بنيتم عليه أنه ينبغى أن تظهر المزية فى هذه المعانى ها هنا حسب ظهورها هناك ؛ وأن يعظم الأمر فى ذلك كما عظم ثمّ ، وهذا صحيح كما قلتم. ولكن بقى أن تعلمونا مكان المزية فى الكلام، وتصفوها لنا وتذكروها ذكراً ، كما ينص الشىء ويعين ، وكشف عن وجهه ويبين ، ولا يكفى أن تقولوا : إنه خصوصية فى كيفية النظم ، وطريقة مخصوصة فى نسق الكلم بعضها على بعض ، حتى تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها ، وتذكروها أمثلة وتقولوا مثل كيت وكيت ، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة ، أو يعمله بين يديك ، حتى ترى عيانا كيف تذهب تلك الخيوط وتجىء وماذا يذهب منها طولا ، وماذا يذهب منها عرضا ، وبم يبدأ ، وبم يثنى ، وبم يثلث ؟ وتبصر من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم منه مكان الحذق وموضع الأستاذية .

ولو كان قول القائل لك فى تفسير الفصاحة : إنها خصوصية فى نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة ، أو على وجوه تظهر بها الفائدة أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافيا فى معرفتها ومغنيا فى العلم بها ،

لكفى مثله فى معرفة الصناعات كلها ، فكان يكفى فى معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص ؛ وضم الطاقات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى ،وذلك ما لا يقوله عاقل.

وإذا كان هذا هكذا ، علمت أنه لا يكفى فى علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما ، وأن تصفها وصفا مجملا ، وتقول فيها قولا مرسلا ، بل لا تكون من معرفتها فى شىء حتى تفصل القول وتحصل ، وتضع اليد على الخصائص التى تعرض فى نظم الكلم وتعدها واحدة واحدة ، وتسميها شيئا شيئا ، وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذى يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذى فى الديباج ، وكل قطعة من القطع المنجورة فى الباب المقطع ، وكل آجرة من الآجر الذى فى البناء البديع ، وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر ، وطلبتها هذا الطلب ، احتجت إلى صبر على التأمل ، ومواظبة على التدبر ، وإلى همة تأبى لك أن تقنع إلا بالتمام ، وأن تربع إلا بعد بلوغ الغاية ...(١) .

يصرح عبد القاهر بأنه نظر فيما قاله العلماء قبله فى معانى الفصاحة ، فوجد ذلك كالرمز والإشارة إلى معنى كبير مخبوء لكنهم لم يعاندوا عنه ، ولم يفصحوا به ، وأطلقوا على هذا نظما وتأليفا وتركيبا وصياغة ، تصويراً ، ونسجا وتحبيراً ، على طريق المجاز .

ويعيب عليهم أنهم اكتفوا بهذا الإجمال ، وكان يحق عليهم أن يبينوا مكان المزية فى الكلام ، وينصوا على ذلك ويبينوه ، ويكشفوا عن وجه الصواب فيه ، ثم ذكر أن ما قالوه فى الفصاحة بأنه : خصوصية فى كيفية النظم وطريقة مخصوصة فى نسق الكلام بعضها على بعض . لا يكفى حتى يصفوا تلك الخصوصية ، ويبينوها ويذكروا أمثلة لذلك ، ويقولوا مثل

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨ — ٣٠١

كيت وكيت ، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما نعلم به وجه دقة الصنعة .

ومرة أخرى يذكر قولهم فى تفسير الفصاحة :إنها خصوصية فى نظم الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوص . ويعد ذلك من القول المجمل الذى لا يكفى فى توضيح معنى الفصاحة وتفسير الغرض منها ، فكما لا يكفى فى معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب الغزل على وجه مخصوص ، كذلك لا يكفى فى معنى الفصاحه أنها خصوصية فى نظم الكلم وضم بعضه إلى بعض بدون توضيح وتفصيل ووضع اليد على الخصائص التى تعرض فى نظم الكلم .

فمن يا ترى جعل ضم الكلم ونظمه كضم الديباج ونظمه ، وجعله كالصياغة والتحبير والنقش ؟

ومن فسر الفصاحة بأنها: ضم الكلم بعضه إلى بعض على طريق مخصوص؟

ومن الذى نبه بتعريفه المجمل للفصاحة على مكان الدفين والمخبوء؟

ومن الذى نبه الطريق إلى المطلوب ، ووضع القاعدة ليمكن البناء عليها ؟!

لم يصرح عبد القاهر باسمه . . ولكن لم يقل ذلك — فيما نعلم — سوى القاضى عبد الجبار ، فقد قال : « إن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام ، وإنما تظهر فى الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ... الخ[1] .

٢ — وفى موضع آخر من الدلائل يشير نفس الإشارة إليه فيقول عبد القاهر :

« واعلم أنه وإن كانت الصورة فى الذى أعدنا وبدأنا فيه من أنه لا معنى

(١) المغنى ج ١٦ ص ١٩٩ ، أنظر « الفصاحة فى الكلام عند القاضى عبد الجبار » ص ٤٧٠

النظم غير توخى معانى النحو فيما بين الكلم ، قد بلغت فى الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى الغاية ، وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكلف لما لا يحتاج إليه ، فإن النفس تنازع إلى تتبع كل ضرب من الشبهة يرى أنه يعرض للمسلم نفسه عند اعتراض الشك ، وإنا لنرى أن فى الناس من إذا رأى أنه يجوز فى القياس وضرب المثل أن تشبه الكلم فى ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ، ورأى ، أن الذى ينسج الديباج ويعمل النقش والوشى لا يصنع بالإبريسم الذى ينسج منه شيئاً غير أن يضم بعضه إلى بعض ، ويتخير للأصباغ المختلفة المواقع التى يعلم أنه أوقعها فيها حدث له فى نسجه ما يريد من النقش والصورة ، جرى فى ظنه أن حال الكلم فى ضم بعضها إلى بعض ، وفى تخير المواقع لها حال خيوط الإبريسم سواء ، ورأيت كلامه كلام من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضماً ، ولا الموقع موقعاً ، حتى يكون قد توخى فيها معانى النحو ، وإنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضاً من غير أن تتوخى فيها معانى النحو لم تكن صنعت شيئاً تدعى به مؤلفاً ، وتشبه معه بمن عمل نسجا أو صنع على الجملة صنيعا ، ولم يتصور أن تكون قد تخيرت لها المواقع .

وفساد هذا وشبهه من الظن وإن كان معلوما ظاهراً ، فإن هنا استدلالا لطيفا تكثر بسببه الفائدة ، وهو أن يتصور أن يعمد عامد إلى نظم كلام بعينه فيزيله عن الصورة التى أرادها الناظم له ، ويفسدها عليه من غير أن يحول منه لفظا عن موضعه أو يبدله بغيره ، أو يغير شيئا من ظاهر أمره على حال ، مثال ذلك أنك إن قدرت فى بيت أبى تمام :

لعابُ الأفاعى القاتلاتِ لعابهُ ... وأرىُ الجنى اشتارته أيدٍ عواسلِ

أن لعاب الأفاعى مبتدأ ولعابه خبر كما يوهمه الظاهر أفسدت عليه كلامه ، وأبطلت الصورة التى أرادها فيه ، وذلك أن الغرض أن يشبه

مداده بأرى الجنى » على معنى أنه إذا كتب فى العطايا والصلات أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقته عندها ، وأدخل السرور واللذة عليها » وهذا المعنى إنما يكون إذا كان لعابه مبتدأ ولعاب الأفاعى خبراً ، فأما تقديرك أن يكون « لعاب الأفاعى » مبتدأ ، و« لعابه » خبر ، فيبطل ذلك ويمنع منه ألبتة ، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مراداً فى مثل غرض أبي تمام ، وهو أن يكون أراد أن يشبه لعاب الأفاعى بالمداد ، ويشبه كذلك الأرى به ، فلو كان حال الكلم فى ضم بعضها إلى بعض كحال غزل الإبريسم لكان ينبغى ألا تتغير الصورة الحاصلة من نظم كلم حتى تزال عن مواقعها ، كما لا تتغير الصورة الحادثة عن ضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض حتى تزال الخيوط عن مواضعها (١).

فنرى أن عبد القاهر يعيب على من شبه ضم الكلم بعضه إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض، ويقول : إن غزل الإبريسم وضم بعضه إلى بعض لا يتغير فى الصورة إلا حين تختلف الخيوط عن مواضعها، أما الكلام وضم بعضه إلى بعض فيتغير معناه فى الصورة وإن لم تختلف المواقع وذلك كالبيت « لعاب الأفاعى ».. إلخ ، فكل لفظة لم تحول عن موضعها ولم تبدل بغيرها، وإنما اختلف المعنى فى الصورة لاختلاف الإعراب والنحو فيه . فتشبيه ضم الكلم بغزل الإبريسم غير مقبول .

فمن صاحب هذه الشبهة الذى اهتم له عبد القاهر ، ونصب نفسه لردها وكشف اللبس عنها ؟

ومن الذى جوز فى القياس ، وضرب المثل أن تشبه الكلم فى ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه الى بعض ؟

ومن هو الذى حكى عنه هذا عبد القاهر ؟ .

---

(١) الدلائل ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

ليس هناك — فى علمنا — من قال ذلك خلاف القاضى عبد الجبار ، فقد قال فى معرض الحديث عن « الاعتراض »[1] : ...

وقال : « ... وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير الـ—واضعة لكن بالوجوه التى ذكرناها ، وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة ، وإنما تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه ، وإن كان غزل الجميع لا يتغير ، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك[2] » .

وقال أيضاً فى معرض الحديث عن السبب الذى له يصح الكلام فى التفاضل فى الفصاحة : « لأن الكلام على ما بينا ذكره هو من الأفعال المحكمة كالبناء ، والنساجة ، والصياغة[3] » .

فاذا نعلم الآن أن عبد القاهر فى كلامه هذا لا يقصد سوى عبد الجبار ، لأن نقوله عن هؤلاء الناس لا تنطبق إلا على ما قاله القاضى عبد الجبار كما بينا .

٣ — وفى موضع ثالث فى الدلائل يقول :

« واعلم أن القول والرأى المدخول ، إذا كان صدوره عن قوم لهم نباهة وصيت ، وعلو منزلة فى أنواع من العلوم غير العلم الذى قالوا ذلك القول فيه ، ثم وقع فى الألسن فتداولته ونشرته وفشا وظهر ، وكثر الناقلون له والمشيدون بذكره ، صار ترك النظر فيه سنة والتقليد دينا ، ورأيت أهل ذلك العلم وخاصته والممارسون له ، والذين هم خلقاء أن يعرفوا وجه الغلط والخطأ فيه — لو أنهم نظروا فيه — كالأجانب الذين ليسوا من أهله فى قبوله والعمل به والركون إليه ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم ، وألانوا له جانبهم . وأوهمم النظر إلى منتماه ومنتسبه ، ثم اشتهاره وانتشاره وإطباق

---

(١) أنظر المغنى وبلاغة الكلام عند عبد الجبار ص ٤٢٠ .

(٢) المغنى ج ١٦ ص ٢٠١ .    (٣) المغنى ج ١٦ ص ٢٠٧

الجمع بعد الجمع عليه أن به الضن بها أصوب، والمحاماة عليه أولى، ولربما بل كلما ظنوا أنه لم يشع ولم يتسع ولم يروه خلف عن سلف، وآخر عن أول، إلا لأن له أصلا صحيحاً، وأنه أخذ من معدن صدق، واشتق من نبعة كريمة، وأنه لو كان مدخولا لظهر الدخل الذى فيه على تقادم الزمان، وكرور الأيام. وكم من خطأ ظاهر ورأى فاسد حظى بهذا السبب عند الناس، حتى بوأوه فى أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه المحبة الصادقة من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الأم على واحدها، وكم من داء دوى قد استحكم بهذه العلة حتى أعيا علاجه، وحتى بعل به الطبيب.

ولولا سلطان هذا الذى وصفت على الناس، وأن له أخذة تمنع القلوب عن التدبر، وتقطع عنها دواعى التفكر، لما كان الذى ذهب إليه القوم فى أمر اللفظ هذا التمكن وهذه القوة، ولا كان يرسخ فى النفوس هذا الرسوخ، وتتشعب عروقه هذا التشعب مع الذى بان من تهافته وسقوطه وفحش الغلط فيه، وإنك لا ترى فى أديمه من أين نظرت، وكيف صرفت وقلبت مصحاً ولا تراه باطلا فيه شوب من الحق، وزيفا فيه شىء من الفضة، ولكن ترى الغش بحتا، والغلط صرفا، ونسأل الله التوفيق.

وكيف لا يكون فى إسار الأخذة، ومحولا بينه وبين الفكرة، من يسلم أن الفصاحة لا تكون فى أفراد الكلمات، وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضى أن تكون وصفا لها من أجل معانيها لا من أجل أنفسها، ومن حيث هى ألفاظ ونطق لسان.

ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى فى ضم بعضها فى أثر بعض من غير أن يكون فيما بينهما تعلق، ويعلم كذلك ضرورة — إذا فكر — أن التعلق يكون فيما بين معانيها لا فيما بينها أنفسها.

« ألا ترى أنا لو تجهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقا فيما بين لفظين لا معنى تحتهما لم نتصور ، ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين : مؤتلف ، وهو الاسم مع الاسم والفعل مع الاسم ، وغير مؤتلف وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل ، والحرف مع الحرف .

ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي ألا يختلف حالها في الائتلاف وألا يكون في الدنيا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ .

وإذا كان كل واحد منهم قد أعطى يده بأن الفصاحة لا تكون في الكلم أفراداً ، وأنها إنما تكون إذا ضم بعضها إلى بعض ، وكان يكون المراد بضم بعضها إلى بعض تعليق معانيها بعضها ببعض لا كون بعضها في النطق على أثر بعض ، وكان واجباً إذا علم ذلك أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من أجل معانيها لا من أجل أنفسها ، لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها تعلق معانيها بعضها ببعض ثم تكون الفصاحة وصفا يجب لها لأنفسها لا لمعانيها .

وإذا كان العلم بهذا ضرورة ثم رأيتهم لا يعلمونه فليس إلا أن اعتزامهم على التقليد قد حال بينهم وبين الفكرة ، وعرض لهم منه شبه الأخذة[1] .

وهذا نص أخير ، يتهم فيه عبد القاهر القاضي عبد الجبار بأنه ممن ذهبوا إلى أن الفصاحة في اللفظ لا في المعنى ، ثم يصفه بأنه ممن لهم نباهة وصيت في أنواع كثيرة من العلوم غير البلاغة ، ويشبع تابعيه لوما وتعنيفا لأنهم اتبعوا قوله وأشادوا بذكره ، وتركوا النظر فيه ظانا منهم أنه أخذ من معدن صدق ، واشتق من نبعة كريمة .

ثم ينقل بعض كلام القاضي عبد الجبار في تفسير الفصاحه وهو :

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

« أن الفصاحة لا تكون فى أفراد الكلام وإنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض .

ورأى عبد القاهر أن مجرد الضم كيف جاء لا يسمى فصاحة ، وإنما يكون فصاحة حيث تعلق بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض ، لا أن ينطق بعضها فى أثر بعض من غير أن يكون بينها تعلق .

وعبد القاهر قد ذكر شيئاً وغابت عنه أشياء ، فقد نقل هذا فقط من عبد الجبار وترك بقية النص والذى يفيد كما قلنا سابقاً أن الفصاحة عنده من ثلاث جهات[1] .

ثم أن عبد القاهر فى نصه السابق[2] يسم عبد الجبار بالجهل وعدم المعرفة بتوخى معانى النحو ، فيقول :

« .. ورأيت كلامه من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضما ، ولا الموقع موقعا حتى يكون قد توخى فيها معانى النحو ، وإنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها من غير أن تتوخى فيها معانى النحو لم تكن صنعت شيئا تدعى به مؤلفا » .

ونضيف إلى هذا النص نصا آخر « سيأتى » يسمه عبد القاهر فيه بأنه جعل المزية فى معانى النحو وأحكامه وأنه سقط فى ذلك دون أن يشعر به . ومرة ثالثة يقول : . . . وهم لا يعلمون « وسيأتى هذان النصان » .

فمرة يصفه بأنه ممن لا يعلم أن الضم لا يكون ضما حتى يكون قد توخى معانى النحو فيها .

ومرة أخرى يجد أنه جعل المزية فى معانى النحو إلا أن ذلك سقط منه ووقع دون أن يشعر به ، وطوراً يجعله بأنه ممن لا يعلمون ذلك .

---

(١) انظر الفصاحة فى الكلام عند عبد الجبار ص ٤٧٠

(٢) أنظر النص الثانى لعبد القاهر السابق .

ولنقرأ النص الأول :

« واعلم أن السبب فى أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا : تطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ بناء على أن النظم نظم الألفاظ وأنه يلحقها دون المعانى ، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفوا على اللفظ ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شىء سواه، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا فى تصحيح هذا الذى ظنوه بحرف ، بل لم يتكلموا بشىء إلا كان ذلك نقضا وإبطالا لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعا للمزية ، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التى طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معانى النحو وأحكامه، وذلك أنهم قالوا : إن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات ، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة . فقولهم : « بالضم » لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما ،لأنه لوجاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير فى الفصاحة لكان ينبغى إذا قيل: « ضحك خرج » أن يحدث من ضم « خرج » إلى « ضحك » فصاحة ، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى فى ضم الكلمة توخى معنى من معانى النحو فيما بينهما .

وقولهم : « على طريقة مخصوصة » يوجب ذلك أيضا . وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى .

وهذا سبيل كل ما قالوه ، إذا أنت تأملته تراهم فى الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية فى معانى النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا ، ذلك لأنه أمر ضرورى لا يمكن الخروج منه ... »[1] .

---

(١) دلائل الاعجاز ص ٢٨٢ .

أما النص الآخر فقد قال فيه :

«واعلم أنك تجد هؤلاء الذين يفكرون فيما قلناه تجرى على ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصح لها معنى سوى توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، ثم تراهم لا يعلمون ذلك ...»(١) .

ففى النص الأول لعبد القاهر ادعى ادعاءين .

الأول : أن مخالفيه — ويقصد القاضى عبد الجبار ومن تبعه فى رأيه — يجعلون المزية للفظ دون المعنى ؛ بناء على أن النظم نظم الألفاظ وأنه يلحقها دون المعانى .

الثانى : إدعاؤه أن مخالفيه — وأيضا يقصد عبد الجبار وتابعيه — قرروا « أن المزية فى الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة .

وهذه العبارة نفسها عبارة القاضى عبد الجبار فى المغنى(٢)، وقد أوردها عبد القاهر مبتورة من لواحقها . فكان كمن قال : « ويل للمصلين » وسكت عند ذلك ، وادعى أن فى قولهم : « إن المزية فى الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات ... إلخ » كأنهم أقروا بأن المزية لمعانى النحو ، وأنهم سقطوا فى هذا الإقرار ووقعوا فى هذا الاعتراف دون أن يشعروا به .

ونترك الادعاء الأول لحين الفراغ من مناقشة الثانى .

كيف يصح من عبد القاهر أن يدعى على عبد الجبار هذه الدعوى مع أنه فى اعتقادنا أن عبد الجبار هو المبتكر لهذه النظرية ، وهو المبتدع لفكرة النحو والإعراب وقيمته فى النظم ، الا أن هناك فارقا بين المبتكر أصل النظرية والمبتدع أساس الفكرة ، وبين من حاز فضل تفسيرها وتوضيحها توضيحاً دقيقاً بحيث أصبح فعلا هو صاحبها الذى صورها

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠ .

(٢) المغنى ج ١٦ ص ١٩٩ .

وطبقها نحو ألف صفحة، وشغلته في صحوه ومنامه، واستخرج منها وعلى أساسها علماً كاملاً وهو «علم المعاني» المعروف بين علوم البلاغة الثلاثة، وكما قلنا: إن عبد الجبار كان وسمياً جاء بعده عبد القاهر فكان الغيث ملياً، وكان عبد الجبار باكورة جاء بعده عبد القاهر فكان الثمر جنياً.

ويدل على ذلك أننا حين نعيد المبتور من النص السابق الذي تركه عبد القاهر، نرى أن عبد الجبار قصد بما قال نفس ما قصد عبد القاهر — من أن النظم هو عبارة عن معاني النحو — إلا أن عبد القاهر كان جيد التوصيل فالتقط هذا وأعمل عقله وفنه وذوقه في كلام عبد الجبار، وخرج بنظريته المتكاملة التي نحمده عليها ويحمده كتاب العربية وعلماء البلاغة.

وهذا هو النص كما هو في «المغني» ونستأذن القارىء في إعادته:

« اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها[1].

فعبد الجبار ينظر إلى الكلمة نظرتين باعتبارين مختلفين، نظرة في حال إفرادها، وأخرى في حال نظمها مع غيرها، وهي في كلا الحالين واقعة تحت أحوال ثلاثة:

---

(١) المغني ج ١٦ ص ١٩٩.

أولها : مفهومها فى ذاتها من حيث الوضع الذى لهـا عند أهلها والناطقين بها .

ثانيها : مفهومها حين تتداول عليها الحركات الإعرابية فتكون فاعلا ، أو مفعولا ، أو حالا ، أو صفة ، أو تمييزاً ونحو ذلك .

ثالثها : مفهوما حين تأخذ مكانا خاصا فى الكلام فتتقدم أو تتأخر .

فهل خالف عبد القاهر ذلك ؟ قد يكون زاد على هـذا ، وأضفى على الفكرة من بيانه وعلمه وعقله وذوقه ما أخرج به الفكرة من حيز الابتكار إلى حيز الانتشار ، ومن حيز الضيق إلى حيز التوسع ، ومن مجرد فكرة مبدئية إلى علم واسع جديد لم يسمع عنه البلاغيون من قبل .

فإذا عبد الجبار قال بمعانى النحو عن دراية بما يقول ، وعلم بما يكتب لا عن غير قصد ودون شعور كما ظن عبد القاهر ، وكما دل عليه هذا النص الذى بتره عبد القاهر وقطعه عن بقيته .

ثم إن كلمة « الضم » عند عبد الجبار ، أليست هى « النظم » عند عبد القاهر ؟ وليس مطلق « الضم » هو المقصود كما شوهه عبد القاهر ، وإنما المراد « الضم » على طريقة مخصوصة ، وهذه الطريقة المخصوصة حددها عبد الجبار وجعلها من جهات ثلاث : وضع الكلمة فى اللغة ، ثم موقعها من الإعراب ، ثم موقعها فى الجملة ، أليست هذه هى معانى النحو عند عبد القاهر ؟

فإذا قارنا بين كلام عبد القاهر : « ليس النظم سوى توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم » . وكلام عبد الجبار السابق لم نجد ما يبرر اللوم والعتاب من عبد القاهر لفكرة عبد الجبار .

ونعود إلى الادعاء الأول وهو : أن عبد القاهر وسم عبد الجبار وتابعيه بأنهم كانوا من دعاة اللفظ .

ونضيف – على ما سبق – نصا آخر من كلام عبد القاهر يؤكد هذا الادعاء ، وهذا النص مكمل لنص عبد القاهر السابق وفى نفس الصفحة ، يقول عبد القاهر :

« ومما نجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم : إن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ وهذا كلام إذا تأملته لم نجد له معنى يصح عليه غير أن نجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التى تحدث من توخى معانى النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، لأن التزايد فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ونطق لسان محال (١) .

وقبل أن نناقش كلام عبد القاهر وادعائه فى أن عبد الجبار وتابعيه من دعاة اللفظ ، ننبه أن قول عبد القاهر : « إن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ » هذه الجملة من كلام عبد الجبار فى المغنى – كما سيأتى – وهذا يدل على أن عبد القاهر لا يقصد من كلامه هذا سوى القاضى عبد الجبار .

وقد يفهم من كلام عبد الجبار أنه – حقا – نصيراً للفظ ، وهذا إذا أخذنا فى الاعتبار بدء الكلام دون نهايته ، ولكى نكون منصفين لا بد من عرض النص كاملا غير منقوص . يقول عبد الجبار : « على أنا نعلم : أن المعانى لا يقع فيها تزايد ، فإذن يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها على ما ذكرنا ، فإذا صحت هذه الجملة ، فالذى به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذى به تختص الكلمات ، أو التقديم أو التأخير الذى يختص الموقع ، أو الحركات التى تختص الإعراب ، فبذلك تقع المباينة ، ولا بد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون

---

(١) الدلائل ص ٢٨٢

إذا عملوا عليه، كل ذلك لأن بعضه مما لا يمتنع فى اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت فى معنى تكون أفصح منها إذا استعملت فى غيره، وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول فى جملة الكلام، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام، لأنه موقعه قد يظهر بتغير المعنى وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير، فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ذكرناه، وعلى هذا الوجه يصح أن يتساوى حال لغتين فى العبارة الواحدة وتختلف كيفية استعمالها فيها، لما ذكرناه.

وهذا يبين أن المعتبر فى المزية ليس بنية اللفظ، وأن المعتبر فيه ما ذكرناه من الوجوه . فأما حسن النغم، وعذوبة القول، فمما يزيد الكلام حسنا على السمع، لا أنه يوجد فضلا فى الفصاحة . . . ولا فضل فيما ذكرنا بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل فى الفصاحة، لأنه كالاستدلال فى اللغة . . وإن كان لا بد للحقيقة من مزية، فى موقعه، وإفادة المراد، كما لا بد من مزية للخصوص على العموم .

وكذلك فلا معتبر بقصر الكلام وطوله، وبسطه وإيجازه، لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل فى الفصاحة فى بعض المواضع من صاحبه . . .[1] .

فبدء كلام عبد الجبار يوهم أنه نصيرا للفظ والتزايد والتفاضل عنده فى الألفاظ، ولكن عبد الجبار مضى يسجل فى براعة نظريته فى الوجوه التى يتفاوت بها الكلام . ارتفاعا وهبوطا . وقال إنها ترجع إلى انتظام الكلمات فى التعبير ؛ فالذى تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذى به تختص الكلمات. والتفاضل فى اختيار كلمة بدلا من أخرى، أو التقديم أو التأخير الذى يختص الموقع، لأن التقديم له دواع والتأخير له أسباب، أو الحركات

---

(١) المغنى جـ ١٦ ص ١٩٩ — ٢٠١ .

التى تختلف فى الإعراب لحركة الفاعل غير حركة المفعول ، وبذلك تقع المباينة ، ولا بد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه ، فاذا صادفت الكلمة موقعها ، وائتلفت مع لفقها ، وأصاب التقديم والتأخير الغرض المقصود والهدف المنشود ، وكانت حركة الإعراب مميزة الفاعل عن المفعول . . . إلخ وصل الكلام إلى قمة البلاغة ، وبقدر ما نقص من ذلك ضعفت بلاغة الكلام .

فادعاء عبد القاهر بأن عبد الجبار من دعاة اللفظ ليس من الصحة على الإطلاق ، وقد نفاه القاضى عبد الجبار صراحة فى نصه السابق .

وفى هذا النص يفصح عبد الجبار بأن اللفظة المفردة ليس لها صفة أدبية ، وليس لها شأن فى الفصاحة والبيان ، وأنها قد تكون فى موضع أفصح منها فى موضع آخر .

يلتقط ذلك عبد القاهر ويتناوله بالتحديد والتفسير بأسلوبه العذب وقلمه الشائق ، ويساعده كثرة محفوظه من اللغة ، وثروته من عيون الشعر العربى فيقول : « فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع مجالا للشك أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة ولا من حيث هى كلم مفردة . وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى يليها ، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك فى موضع آخر ، كلفظ الأخدع فى بيت الحماسة[1] .

ثم يقول ومن أعجب ذلك لفظة الشىء فإنك تراها مقبولة حسنة فى موضع ، وضعيفة مستكرهة فى موضع آخر ، وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبى ربيعة المخزومى .

---

(١) الدلائل ص ٣٨ ، ٣٩ .

فتومن ملئ عينه من شيء غيره ... إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

وإلى قول أبي حية :

إذا ما تقاضى المرء يوم وليلة ... تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا

فإنك تعرف حسنها ومكانها من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي:

لو الفلك الدوار أبغضت سعيه ... لعوقه شيء عن الدوران

فإنك تراها تقل وتضئول بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم .

ثم يقول : وهذا باب واسع فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كلما بأعيانها ، ثم ترى هذا قد فرع السماك ، وترى ذاك قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذاك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم ، لما اختلف بها الحال ، ولكانت إما أن تحسن أبداً ، أو لا تحسن أبداً ...[1] .

فترى أن عبد الجبار ابتكر الفكرة وبدأ الطريق وأضاء المشعل واستغل ذلك كله عبد القاهر، وتلقف الفكرة وواصل السير ، فتولى شرح ذلك وتفصيله، وضرب الأمثلة والاستشهاد بالشواهد.

ونخلص من هذا إلى أن عبد الجبار يرى في فصاحة الكلام : أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام من حيث هي ، فالكلمة لا تعد فصيحة في نفسها إذ لا بد من ملاحظة صفات مختلفة ، لا بد من ملاحظة أبدالها ونظائرها ، ولا بد من ملاحظة حركاتها في الإعراب ، ولا بد من ملاحظة موقعها في التقديم والتأخير .

وهو بذلك يقترب اقترابا شديداً من عبد القاهر في تفسيره للنظم وفيما

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٧ ، ٣٩ .

بدله وأبانه فى كتابه « دلائل الإعجاز » حقا : إن عبد القاهر فسر النظم بتوخى معانى النحو فحسب ، ولكن حين نحلل هذه المعانى نجدها تصير إلى نفس الكلام الذى حاول عبد الجبار تصوير الوجوه الذى يقع بها التفاضل فى فصاحة الكلام .

وعبد الجبار يشير صراحة إلى حركات الإعراب، وما ترسم من فروق فى العبارات ، ولا شك أن مثله فى ذلك مثل عبد القاهر ، فهو لا يريد الحركات الظاهرة ، إنما يريد معنى أعمق هو نفس المعنى الذى أراده عبد القاهر وهو النظام النحوى للكلام .

ولسنا نشك فى أن عبد القاهر أفاد من جهود سابقيه وتأثر بهم ونقل عنهم واقتبس منهم ، وبخاصة القاضى عبد الجبار — كما بينا — ولكن ذلك كله لا يغض من شأنه أو ينقص من قدره ، كما يفعل الباحث ذو الشخصية القوية يستفيد من جهود سابقيه ، وتنفتح أمامه أبواب للدراسة لم يصل إليها من سبقه ، فيضيف بذلك جهوداً صالحة ولا يقف عندما وقف عنده السابقون .

وقد أشار إلى هذه العلاقة الوثيقة بين كلام عبد الجبار وعبد القاهر أحد المعاصرين من علماء البلاغة فقال : « والمهم أن عبد الجبار يضع بين أيدينا الآن مفاتيح النغم التى استمد عبد القاهر من توقيعه عليها كتابه دلائل الإعجاز[1] .

وإذا كان عبد القاهر انتفع بجهود سابقيه كما صرح بذلك فى كتابه إذ يقول : « وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره ، وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلامه إذا هو لم يستقم له .. إلخ[2] .

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ١١٧

(٢) الدلائل ص ٦٠ .

وقد مر نص آخر يفيد أنه تطرق لما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبراعة والبيان ... الخ(٢).

فإن هذا لا يشينه، ولا يصح أن يكون الانتفاع بآثار السابقين موضع طعن لأصحاب النظريات المتطورة والمتجددة، فلا يمكن أن تنشأ نظرية من فراغ، أو ينشأ علم كامل من عدم.

ولقد أصبحت فكرة النظم بفضل عبد القاهر نظرية مدروسة تدور عليها كتاب الدلائل كله، وعلماً كاملا هو «علم المعاني». وبهذه الفكرة الشاملة والمتطورة استحق عبد القاهر أن تنسب إليه نظرية النظم، ومعظم النظريات الخالدة في العلم لا تعدم أن نجد لها سوابق في إشارات المتقدمين وكتاباتهم، ولكن الفكرة التي تستحق اسم النظم هي ما كان لصاحبها فضل عرضها وتحقيقها في ميدان الدراسة الخاصة، وهذا هو ما فعله عبد القاهر(٣).

وبعد الاطمئنان إلى تأثر عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار، نقف وقفة قصيرة مع علمائنا فيما يتصل بموضوع تأثر عبد القاهر بغيره:

فقد قطع الدكتور طه حسين في مقدمة كتاب: «نقد النثر» والذي عرف بعد ذلك باسم «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب، بأن عبد القاهر متأثر في كتابه «الدلائل» بآراء أرسطو. وانتهى من بحثه إلى أن أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه إلى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان(٣).

وجاء الأستاذ محمد خلف الله، وفي مقام الرد على الدكتور طه حسين،

---

(٣) انظر «تأثر عبد القاهر ـ بالقاضي عبد الجبار» ـ النص الأول.

(٢) من الوجهة النفسية ص ٩٣ (٣) مقدمة كتاب «نقد النثر» ص ٣٠، ٣١، الذي سمى «البرهان في وجوه البيان».

لم يرتض هذا القطع ولكنه رجح هذا التأثر بكتاب « الشعر » لأرسطو ، وقال : « ولعل الرجوع إلى طبيعة الفن على العموم — مهما اختلفت مظاهره — لون من التفكير لم يكن مألوفا للعرب قبل أن تنتقل إليهم بحوث أرسطو ، وأقرب المنازع إليه فى التأليف النقدى العربى منزع « عبد القاهر » فقد رأيناه حين يريد توضيح طبيعة الشعر يجاب الرسم والتصوير والنقش وصياغة الجواهر على نحو ما يفعل أرسطو فى هذه النقطة [1] .

وجاء بعدهما الدكتور أحمد بدوى ، وفى سياق الرد على الأستاذ محمد خلف الله ، يقول بعد أن ينقل النص السابق : « ... ونحن من جانبنا نرى أن الجاحظ قبل عبد القاهر كان يرى الشعر صياغة وضربا من التصوير ، وقد نقل عنه ذلك فى كتابه « دلائل الإعجاز » [2] فيكون الأقرب إلى المعقول أن يكون تأثر الجرجانى بالجاحظ لا بأرسطو [3] .

والواقع أن عبد القاهر قد استعمل الرسم والتصوير والنقش والصياغة وغزل الإبريسم والبناء والنساجة ... إلخ فى مواضع من الدلائل [4] ، وقد قلنا إن تأثره فى ذلك بالقاضى عبد الجبار لأن كلامه فى الدلائل كان فى معرض الرد والتعريض بالقاضى عبد الجبار — كما بينا — فأولى ثم أولى أن يكون تأثره به ، وهذا لا يمنع من تأثره بالجاحظ لا سيما وقد نقل عنه كثيراً .

وكل ذلك يؤكد نفى صلة عبد القاهر بالثقافة الإغريقية ؛ وصلته الوثيقة بالثقافة العربية .

وإذا كان هناك من رواد البلاغة من يقول [5] : « إن هذه الفكرة

---

(١) من الوجهة النفسيه ص ١٠٩ . (٢) الدلائل ص ٣٦٥ .

(٣) عبد القاهر الجرجانى ص ٣١٣ . (٤) صفحات ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ١٨٤

(٥) د . بدوى طبانه فى كتابه : البيان العربى ط ثالثه ص ١٦٤ وما بعدها ، المقايسات ج ١ ص ١٠٦ — ١٢٨

( فكرة النظم ) لم يكن عبد القاهر مخترعاً لها ، وإن كان هو الذى بسط فيها القول ، وأقام على أسسها فلسفة كتابه ، فقد سبقه إليها أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى المتكلم المتوفى سنة ٣٠٧ هـ ،الذى ألف كتاباً سماه « إعجاز القرآن فى نظمه » ، وظهرت هذه الفكرة واضحة فى الصراع الذى أثاره امتزاج الثقافات وتعصب حملة اليونانية لفلسفة اليونان ومنطقهم ، ودفاع حملة العربية عن تراثهم وثقافتهم ومنها الثقافة النحوية .

ومن مظاهر هذا الصراع تلك المناظرة التى قامت بين الحسن بن عبد الله المرزبانى المعروف بابن السيرافى النحوى ، وبين أبى بشر بن متى بن يونس فى مجلس الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ، وفى هذه المناظرة دافع أبو سعيد السيرافى عن النحو العربى ، وانتصر متى للمنطق اليونانى ... ثم يورد المناقشة التى دارت بينهما ويعلق عليها بقوله : « وتلك هى حقيقة الأفكار التى تبناها عبد القاهر وصاغ منها كتابه « دلائل الإعجاز »[1] .

ونحن بقولنا بتأثر عبد القاهر الجرجانى بالقاضى عبد الجبار — لا ننفى تأثره بغيره ، ولا نمنع من أن عبد القاهر يجمع معلوماته من روافد عدة ومن مصادر مختلفة ، إلا أننا نقول : إن الواسطى وإن قالوا عنه أنه قال بالنظم ، فكتابه هذا مفقود وليس له أثر بين أيدينا، فكيف نحكم على عبد القاهر أنه متأثر به فى فكرة النظم وقد فقدنا عنصر الموازنة بين الرجلين؟

وأما أبو سعيد السيرافى وإن قال بالنحو والإعراب ، وكانت المناظرة لمناصرة التراث العربى ، والنحو على الخصوص فلا نستبعد تأثره به .. إلا أن تأثره بالقاضى عبد الجبار دلالة موفورة وظاهرة فى كتابات عبد القاهر .

وأما من رأى من الباحثين[2] أن عبد القاهر متأثر به فى هذه الفكرة

---

(١) البيان العربى ط ثالثة ص ١٦٤ وما بعدها ، المقابسات جـ ١ ص ١٠٦ — ١٢٨ .

(٢) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ٣٦٥ .

بالخطابى ، فهذه ما لا ندفعه أيضاً إلا أننا نقول: إن الخطابى وإن قال بالنظم وأن صلة الألفاظ بعضها ببعض تتلخص فى :

١ — لفظ حامل . ٢ — ومعنى به قائم . ٣ — ورباط لهما ناظم .

ثم يسترسل فى شرح ذلك وتفصيله، فليس للنحو ولا للموقع الإعرابى مكان عنده ،ولا خطر بباله معانى النحو على كثرة ما فسر ووضح . فالأولى والأقرب إلى الواقع أن يكون التأثر بالقاضى عبد الجبار كما أوضحنا .

وبهذا نرى أن الإمام عبد القاهر الجرجانى كان متأثراً بأفكار القاضى عبد الجبار فى نظريته « للنظم » وأنه أخذ الفكرة وطورها ، وجعل منها علماً له مبادىء وأصول . وقد لقيت هذه الفكرة هوى فى نفسه فأجال فكره الثاقب فى مضمونها وشرع يدرس آيات الله على ضوئها ، فكان المدره اللسن الذى استطاع أن يقيم منها نظرية أدبية لها مكانتها السامية فى دنيا البلاغة والنقد ، إذ أطال فى تحليلها والتدليل عليها بما مكنها من الرسوخ ، وجعلها بناء مستقلا قائم الصرح بعد أن كانت لبنات متناثرة تتطلب بناء قديراً يرسى دعائمها فى الأرض ويرتفع بقمتها فى السماء [١] .

ومن العجب أن يسكت عبد القاهر عن ذكره ويغفل التصريح باسمه تماماً ،بل ويعتب عليه ويعيبه بالتلميح والإشارة .

وبهذا كان عبد الجبار من الجنود المجهولين الذين دفعوا بعجلة نظرية الإعجاز القرآنى والبلاغة إلى التقدم، وساهموا فى رقيها ونهوضها وازدهارها دون أن يذكره الذاكرون بكلمة مدح أو تقدير حتى من انتفعوا بآثاره ، واغترفوا من بحاره ، وقطفوا من جهده وثماره .

* * *

---

(١) خطوات التفسير البيانى ص ٢٢١ .

# الفصل الثانى

## ( ٢ ) الشريف الرضى وتأثره بالقاضى

### الشريفان ، ومن المتأثر بالآخر ؟

يجد الباحث فى كتاب « التفسير الكبير » ، « والمجازات النبوية » للشريف الرضى ، « ومجالس الشريف المرتضى » ، تشابها فى الآراء وتقاربا فى وجهات النظر ، ويحس الناقد لهما والمتأمل لآثارهما كأنهما يغترفان من معين واحد ، ويستقيان من منهل مشترك ، وبخاصة فى المسائل المشتركة بينهما ، فما السبب فى ذلك ؟ ومن السابق فى التأليف منهما على الآخر ؟

الشريفان الرضى ، والمرتضى ، أخوان يتقاربان فى الميلاد فيكبر المرتضى أخاه بأربع سنوات ، ودرسا على أساتذة عديدين تتقارب فى الاتجاه المذهبي ، ومنهم القاضى عبد الجبار ، فكلاهما أخذ عنه وسمع منه ؛ وناقشه الشريف الرضى كثيراً فى كتبه ، وأثنى عليه ودعا له ، فإذا تقاربت أو تشابهت معلوماتهما فلا غرابة فى ذلك ، فالمورد واحد ، ذرية بعضها من بعض .

ولكن من السابق منهما فى التأليف ، ومن المنتفع بآثار الآخر ؟

التاريخ لم يترك لنا أثراً واضحاً ولا شواهد بينة ، فهو يذكر أن الشريف المرتضى أملى مجالسه فى طريق الحج وكان قد حج عام ٣٩٤ هـ . وكان معه أخوه ، والوزير الحسن بن حمد بن أبى الريان ، كما يذكر أن ابن جنى ، وهو أستاذ الشريف الرضى ، قد قرظ « حقائق التأويل » فقال :

« صنف الرضى كتاباً فى معانى القرآن يتعذر وجود مثله ، دل على توسعه فى علم النحو واللغة . وقد توفى ابن جنى سنة ٣٩٢ هـ ، فلا بد أن

يكون الرضى ألف كتابه قبل هذا التاريخ ، فهذا يدل على سابقة الرضى .

ومن جانب آخر نجد أن الرضى فى تأويل بعض الآيات فى كتابه « حقائق التأويل » ينقل بعض آراء المرتضى مما يدل على سابقة المرتضى [1] .

فمن هو السابق يا ترى ؟ ليس هناك أدلة قاطعة فى أسبقية أحدهما .

أما كتب الشريف فالسابق منها : هو « حقائق التأويل » فقد سبق الكتابين ( المجازات النبوية ، وتلخيص البيان ) لأن اسمه ورد ذكره فى هذين الكتابين .

أما الكتابان الآخران فالذى يبدو أن الشريف الرضى — رحمه الله — كان يشتغل فى تصنيف الكتابين فى وقت واحد ، إلا أن تلخيص البيان ظهر أولا ، ولما لقى الإعجاب والاستحسان عند الخاصة والعامة أخرج كتابه الآخر [2] .

* * *

نبذة عن حياته :

عاش الشريف الرضى فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ، فقد ولد سنة ٣٥٩ هـ . وتوفى سنة ٤٠٦ هـ . وبذلك أدرك ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم : المطيع والطائع والمقتدر ، وكانت الكلمة والدولة والسلطان لبنى بويه الذين تغلبوا على بنى العباس ، ونزعوا من أيديهم كل سلطان منذ سنة ٣٣٤ هـ .

ولقد ازدهر عصر الشريف الرضى بجماعة من الأدباء والنحاة والنقاد كالآمدى ( ت ٣٧١ هـ ) ، والرمانى ( ت ٣٨٦ هـ ) ، وابن جنى ( ت ٣٩٢ هـ ) ،

---

(١) مقدمة جـ ٥ من حقائق التأويل ص ١٢ ، ١٣

(٢) مقدمة تلخيص البيان ص ٦٤

وأبى هلال ( ت ٣٩٥ هـ ) . والشريف المرتضى ( ت ٤٣٦ هـ ) ، وغيرهم .

كما ازدهر بطائفة من المصنفات فى شتى العلوم والمعارف ، ومن هذه المؤلفات ماهو للشريف الرضى « كتلخيص البيان فى مجازات القرآن » ، « حقائق التأويل فى متشابه التنزيل » .

وقد كان « تلخيص البيان فى مجازات القرآن » أول كتاب كامل لغرض واحد ، وهو متابعة المجازات والاستعارات فى كلام الله كله سورة سورة وآية آية ، فلم يؤلف كتاب مثله فى هذا الغرض ، وقد ذكرنا قبلا أن مجازات القرآن « لأبى عبيدة ( ت ٢٠٩ هـ ) لايدخل فى باب المجاز بمعناه البيانى ومدلوله البلاغى المقابل للحقيقة عند علماء البيان ، لكنه يستعمل المجاز بمعنى التفسير والتأويل لمعانى القرآن ، سواء كانت واردة على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز .

أما إشارات الجاحظ وابن قتيبة إلى المجازات والاستعارات القرآنية بالمعنى الاصطلاحى ، فلم تكن إلا معان بيانية منثورة لم تأخذ المنهج القائم الكامل الذى سلكه الشريف الرضى فى « تلخيص البيان » .

أما حقائق التأويل فهو يسميه فى تلخيص البيان تارة « بالكتاب الكبير [١] » وتارة باسم « حقائق التأويل » [٢] .

وحقاً هو تفسير كبير تناول فيه تفسير الآيات المتشابهة فى القرآن على نظام أستاذه القاضى وطريقته فى التأليف ، يفترض السؤال ثم يقدر له الجواب على طريقة : فإن قال قائل كذا : قيل له كذا .

وللأسف البالغ لم يبق من هذا الكتاب الكبير الضخم البالغ قدره عشرة أجزاء إلا الجزء الخامس فقط والذى يبتدىء من قوله تعالى : «هو الذى أنزل عليك الكتابَ منهُ آياتٌ محكماتٌ » ( آل عمران الآية ٧ ) ،

---

(١) تلخيص البيان ص ١٣٣ ، ١٧٩ (٢) المصدر السابق ص ١٣٥

وينتهى عند قوله تعالى : «إنَّ اللهَ لا يَغفِر أنْ يُشرَك به ويَغفرُ مادون ذلك لِمنْ يَشاء» ( النساء الآية ٤٨ ) .

وقد جمع الشريف الرضى فى هذا الكتاب آراء المفسرين ، واستقصى أقوال العلماء قبله حتى ذاك العصر ، فكان له بذلك ميزة تاريخية لأقوال من مضى من علماء السلف ، ولو أنه كان يذكر أسماء القائلين وأصحاب الآراء لبلغ بذلك الغاية فى الفائدة .

والشريف الرضى فى كلا الكتابين «تلخيص البيان ، وحقائق التأويل» متأثر بأستاذه القاضى عبد الجبار مع فارق — فى جانب الشريف — وهو غاية الوضوح وشدة البيان ، والأسلوب الصافى الشائق ، ولا عجب فى ذلك فهو فرع دوحة البلاغة ، وغصن شجرة الفصاحة ، وسليل البيت الذى خصه الله تعالى بالبيان ، فغلب ذلك على تفسيره الصغير المسمى « تلخيص البيان » وتفسيره الكبير المسمى « حقائق التأويل » .

ولقد ظهر الكتابان فى عصر لم تكن الاصطلاحات البيانية والتحديدات البلاغية قد ظهرت ، بل كانت ما تزال فى طى الكتمان ومستورة فى سر الغيب ، لذلك كانت كل الاصطلاحات البلاغية التى ظهرت فى كتبه تلبس زى التعميم لا التخصيص ، والشيوع لا التحديد ، فقد تردد فى كتبه عبارات : المجاز والاستعارة والكناية مختلطة وغير متميزة ، فقد تكون الآية مثلا فيها ما اصطلح عليه بعد عصره « بالمجاز المرسل » أو « العقلى » ويطلق عليه اسم « الاستعارة » ، وهكذا جاءت عنده كلمة « المجاز ، والاستعارة ، والكناية » بالمعنى الأعم وهو — ضد الحقيقة ؛

والتقدم الذى نلمسه عنده هو إطلاقه لفظ الاستعارة على كل ما هو خلاف الحقيقة ، ثم يوجه التوجيه الذى يمكن أن يستخلص منه نوع المجاز الذى سمى بعده : مرسلا كان أو عقلياً ، أو تمثيلا أو استعارة . . . إلخ .

أما القاضى عبد الجبار فعلى كثرة ما وجه وعالج من مجازات فلم يطلق كلمة « الاستعارة » على المجاز.

ولقد ظهر تأثر الشريف الرضى بالقاضى عبد الجبار بوضوح فى مؤلفاته وبخاصة « تلخيص البيان » و « حقائق التأويل » لأن موضوعهما القرآن الكريم.

تأثر الشريف الرضى بالقاضى عبد الجبار :

ظهر تأثر الشريف الرضى بالقاضى عبد الجبار فى أبواب متعددة من أبواب البلاغة العربية ، وكان ذلك فى كتابين من كتبه وهما « تلخيص البيان ، وحقائق التأويل » ، إذ أنهما الكتابان اللذان يبحثان فى القرآن الكريم ، وقد صرح الشريف باسم القاضى عند النقل عنه أكثر من مرة مما يدل على أن تأثره به كان كبيراً .

والشريف فارس البيان المجلى ، وبطل التأويل السديد ، ومن الواضح البين أن الشريف الرضى قد عنى بالمجاز فى كتبه ما يقابل الحقيقة من أنواع المجاز المختلفة ، وقد اتسعت الاستعارة لديه حتى شملت كثيراً من أنواع المجاز.

ففى علم البيان ، وفى الصور التى عرفت بالمجاز العقلى ، قال الشريف الرضى فى تفسير قوله تعالى : « واللهُ يؤيد بنصره من يشاء »[1] فربما تعلق متعلق فقال : إذا أضاف تعالى النصر إلى نفسه فيجب أن يكون من فعله ، حتى إن الغالب تكون غلبته بنصر الله ، والمغلوب تكون صرعته بخذلان الله ، وهذا خلاف مذهبكم .

فالجواب : أنا قدمنا فى صدر هذا الكتاب ( بقصد الجـــزء المفقود )

(١) آل عمران : ١٣ .

عن الكلام فى حقيقة النصر والخذلان ما يغنى عن تكلف إعادة شيء منه، إلا أننا لا نخلى هذا الوضع من يسير القول فى ذلك ، يبلغ قدر الكفاية ، ويقيم عمود الحجة بتوفيق الله ، فنقول :

إن النصرة قد تكون بالحجة إذا ظهرت للمؤمن على عدوه عند المنازعة وقد تكون بما يحصل له من التعظيم والكرامة ، وللكافرين من الإدانة والإهانة ، وقد تكون فى الحرب بالظفر والغلبة ، وقد تكون بتحمل المشقة فيما يؤدى إلى الأجر والمثوبة ، فلذلك قلنا : إن المؤمنين إذا غلبوا فى الدنيا لم يخرج الكفار مع ذلك من أن يكونوا مخذولين من حيث كان ما فعلوه مؤديا إلى عظم النكال ، وأليم العقاب ، ولم يخرج المؤمنون من أن يكونوا منصورين من حيث يستحقون من الله تعالى الثواب الجزيل والمقام الشريف ، والله تعالى يؤيد المؤمنين فى حروب الأعداء ويبصرهم بضروب من الألطاف فتارة يبصرهم بأن يخطر ببالهم من نعيم الجنة ، فتقوى بذلك نفوسهم ، وتثبت أقدامهم ويتضاعف إقدامهم، وقد يؤيدهم الله أيضاً بإلقاء الخوف فى قلوب أعدائهم فيكون ذلك سبباً لتمكين المؤمنين من نواصيهم وإزالهم من صياصيهم [1] .

فإسناد الفعل — وهو التأييد — وكذلك إضافة النصر إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة وإنما فقط لأنه سبب فى التأييد والنصر من أى جهه من الجهات التى ذكرت — وهذا ما سمى فيما بعد باسم « المجاز العقلى » .

وقد سبق القاضى عبد الجبار الشريف الرضى فى هذا الاتجاه ، وبمعاودة النظر فى كلام القاضى عبد الجبار [2] فى هذ الآية ، نجد أن كلام الشريف

---

(١) حقائق التأويل ص ٨٧ .

(٢) المتشابه ص ١٤١ ، أنظر « علاقات المجاز العقلى التى تناولها القاضى الآية رقم ٩ ص ٣٤٥

الرضى هو بعينه كلام القاضى — فما تحته خط فى نص الشريف السابق منقول نصا من كلام القاضى عبد الجبار، والباقى نص فى المعنى وخلاف فى اللفظ ، وذلك دليل على أن الشريف الرضى كان متأثراً غاية التأثر بأستاذه عبد الجبار ، وهذا لا يحتاج إلى إثبات، فقد ذكر الشريف أكثر من مرة ذلك، ويصرح بذكره فى كتبه[1] ، ولكنه فى الوقت نفسه يغفل ذلك كثيراً ولعل ذلك للعرف السائد آنذاك بأنه يردد كلام أستاذه .

وفى نطاق ما سمى بـ « المجاز المرسل » عند المتأخرين :

١ — يقول الشريف : والاستعارة الأخرى قوله تعالى : « ولِتُصنع على عينى »[2] والمراد بذلك — والله أعلم — أن تتربى بحيث أرعاك وأراك. وليس أن هناك شيئاً يغيب عن رؤية الله سبحانه ، لكن هذا الكلام يفيد الاختصاص بشدة الرعاية، وفرط الحفظ والكلاءة ، ولما كان الحافظ للشيء فى الأغلب يديم مراعاته بعينه ، جاء تعالى باسم العين بدلا من ذكر الحفظ والحراسة، على طريق المجاز والاستعارة ، ويقول العربى : أنت بمرأى منى ومسمع يريد أنه بذلك متوفر عليه برعايته ومنصرف إليه بمراعاته[3] .

٢ — وقوله سبحانه :«واصْنَعِ الفُلْكَ بأعْيُنِنا ووَحْيِنا»[4] وهذه استعارة ، والقول فيها كالقول فى « لتصنع على عينى » على حد سواء ، فكأنه سبحانه قال : واصْنع الفلك بحيث نرعاك ونحفظك ، ونمنع منك من يريدك .

---

(١) أنظر حقائق التأويل فى الصفحات ١٠ ـ ٢٢، ٤١ ، ٥٩ ، ٦٨ ، ١٢٠ ، ١٥٦، ١٧٧ ، ١٨٤ ، ١٩٠ ، ٢٠٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٤ ، ٢٦٢ ، ٣٤٩ وكتاب تلخيص البيان ن ص ١١٢ ، ٢٤٢ ، وفى المجازات النبوية ص ٤٦ ، ١٣٩ .

(٢) طه : ٣٩

(٣) تلخيص البيان ص ٢٢٤

(٤) هود : ٣٧ .

أو يكون المعنى . واصنع الفلك بأعين أوليائنا من الملائكة والمؤمنين فإننا نمنعك بهم ونشدك بمعاضدتهم فلا يصل إليك من أرادك ، ولا تبلغك مرامى من كادك[1].

وهذا التوجيه من الشريف الذى أطلق عليه إسم الاستعارة هو ما سمى بعد بالمجاز المرسل ، فقد أطلق لفظ العين وأريد الحفظ والرعاية ، فالعين جزء له ميزة خاصة فى الحفظ أو سبب له ، أو آلة له ؛ وكل ذلك من باب « المجاز المرسل » .

وهذا التوجيه نفسه هو ما وجهه القاضى عبد الجبار فى هاتين الآيتين[2] مع الاختلاف الكثير فى اللفظ والاتفاق فى المعنى .

٣ — وقال أيضاً فى قوله تعالى : « وَيَبقى وجهُ ربكِ ذو الجلال والإكرام »[3] وهذه استعارة ، والمراد : ويبقى ذات ربك ، ولو كان الكلام محمولا على ظاهره لكان فاسداً مستحيلا على قولنا وقول المخالفين : لأنه لا أحداً يقول — من المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله سبحانه أبعاضاً مؤلفة وأعضاء مصرفة — إن وجه الله سبحانه يبقى وسائره يبطل ويفنى ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومن الدليل على أن المراد بوجه الله ذاته قوله سبحانه « ذو الجلال والإكرام » ألا ترى أنه سبحانه لما قال فى خاتمة هذه السورة : وتبارك اسم ربك » قال « ذى الجلال والإكرام »[4] ولم يقل « ذو » لأن إسم الله غير الله ، ووجه الله هو الله ؛ وهذا وضح البيان[5] .

---

(١) تلخيص البيان ص ٢٤١ .

(٢) المتشابه ص ٣٨٠ ، ٦٣١ أنظر « صور المجاز المرسل عند القاضى » الآية رقم ١٠ ص ٣٢١

(٣) الرحمن : ٢٧ (٤) الرحمن : ٧٨

(٥) تلخيص البيان ص ٣٢١ .

وقد ذكر الشريف عدة آيات أخرى على هذا التفسير مثل قوله تعالى : « وجوهٌ يومئذ خاشعةٌ عاملة ناصبة »[1] قال : وهذه استعارة . والمراد بالوجوه ههنا أرباب الوجوه ، ومثل ذلك قوله تعالى : « وُجوهٌ يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ ،ووجوهٌ يومئذ باسرةٌ »[2] والرضاوالسخط إنما يوصف به أصحاب الوجوه[3] .

وقد نحا الشريف فى هذا منحى القاضى عبد الجبار[4] فى أن الحقيقة غير مرادة ، وإنما أطلق الوجه وأريد الذات العلية ،على طريق ما سماه هو بالاستعارة ، وقد سمى هذا النوع المتأخرون بالمجاز المرسل .

٥ — وقال الشريف الرضى فى قوله تعالى: « ولقد كُـنتم تمنـَّوْنَ الموت من قبلِ أن تلقوْه فقد رأيتموه »[5] ما معنى رؤية الموت هاهنا وليس الموت مما يرى بالأعين ؟

والجواب أن يقال إن رؤية الموت ههنا يراد بها رؤية أسباب الموت لا الموت نفسه ، وأسباب الموت يصح عليها الرؤية ، مثل الطعن بالرماح والضرب بالصفاح، والرشق بالسهام ، والقذف بالسلام ، وكل ذلك يصح أن يرى ويشاهد ، ألا ترى إلى قول القائل : إذا لقى أمراً صعبا تعظم مشقته وتصعب خطته — قد رأيت الموت عيانا — يريد أنه باشر أسباب الموت هولا وشدة وكربا وضغطة، وهذا معروف من كلامهم ، وعلى ذلك قول الشاعر :

وحلماً يمشون تحت لوائهم والموتُ تحت لواءَ آلِ مُـحَـلم

---

(١) الغاشية : ٢ ، ٣ (٢) القيامة : ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) تلخيص البيان ص ٣٦٤ ، ٣٦٥ (٤) المتشابه ص ٦٢٧، ٦٧٤، وانظر « صور المجاز المرسل عند القاضى » الآية رقم ٥ ، ٦ ص ٣١٨ .

(٥) آل عمران : ١٤٣ .

يريد أسباب الموت وعلاماته ، وعلى ذلك قول كثير :

إذَا أخذوا أدراعهم وتسربلوا مُقلص مسرودَاتها ومُذالها
رأيتُ المنايا شارعات فلا تَكُنْ لها سنناً قصدا وخَلْ مجالها

أراد رأيت أسباب المنايا من بطل دارع وسيف قاطع وفرس مسوّم .

٦ — ومثل ذلك، جوابنا عن قصة إبراهيم فى ذبح ولده إسماعيل عليهما السلام، إذ قال القائل : كيف قال إبراهيم لابنه : «إنى رأيت فى المنام أنى أذبحُك ... إلى قوله « أسلما وتله للجَبين وناديناه أنْ يا إبراهيم قَد صدَّقتَ الرؤيا[1] » فهل يكون مصدقا للرؤيا ولم يذبحه ؟

فنقول : إن المراد بذلك أن يفعل أسباب الذبح لا الذبح نفسه كالاضطجاع على الأرض وأخذ المدية والربط وما فى معنى ذلك فيكون بسبيل الذابح لأن من عاداتهم أن يسموا سبب الشىء باسمه على الوجه الذى قدمنا ذكره .

٧ — ومثل ذلك قوله تعالى: « كتب عليكم إذا حَضر أحدكم الموتُ »[2] وإنما أراد تعالى : إذا حضرتم أسباب الموت ورأيتم أماراته وأحسستم بمقدماته.

والشريف فى هذا كان شارحا لمتن القاضى أستاذه[3] فلم يأت إلا بالعبارة الرشيقة ، والكلمة الأنيقة ، والسجع الموانى ، والازدواج الذى زاد الكلام حسناً وفصاحة ، ولكنه على الخط سائر ، وعلى الدرب نفسه يسعى ، فقد جعل القاضى قبله أن « الموت » مسبب وقد حذف السبب ، وهو ماعرف أخيراً بالمجاز المرسل، أو المجاز بالحذف، وقد تكلم الشريف عن تلك الآيات الثلاث فى مقام واحد كما فعل القاضى أيضاً .

---

(١) الصافات : ١٠٣ — ١٠٥ (٢) البقرة : ١٨٠ .

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن : ٨٠ ، انظر « صور المجاز المرسل عن القاضى » المسببية الآية رقم ١ ص٤٢٧

وفى نطاق ما سمى بالاستعارة التصريحية ، قال الشريف فى قوله تعالى : « وعلى أبصارهم غشاوة »[١] استعارة أخرى لأنهم كانوا على الحقيقة ينظرون إلى الأشخاص ، ويقلبون الأبصار إلا أنهم لما لم ينتفعوا بالنظر ولم يعتبروا بالعبر ، وصف سبحانه أبصارهم بالغشى ، وأجراهم مجرى الخوابط الغواشى[٢] .

وبمراجعة ما قاله القاضى عبد الجبار[٣] فى هذه الآية وتوجيهه لها نرى أن التوجيه واحد ، ولكن الشريف أضفى عليه من روعة البيان ما ألبسه ثوب البلاغة ، وكساه لباس الفصاحة .

٢ — وقال الشريف فى قوله تعالى: « يُنزِّل الملائكةَ بالروح من أمره على من يشاءُ من عباده »[٤] ، وهذه استعارة ، لأن المراد بالروح ههنا الوحى الذى يتضمن إحياء الخلق ، والبيان عن الحق .

ومثل ذلك قوله تعالى: « وكذلك أوْحينا إليك رُوحاً من أمرنا »[٥] .

ومثل قوله سبحانه فى المسيح عليه السلام : « إنما المسيحُ عيسى بنُ مريم رسولُ الله وكلمتهُ ألقاها إلى مريمَ ورُوحٌ منه »[٦] فسماه الله تعالى روحا على هذا المعنى لأن به حياة أمته ، وبقاء شريعته[٧] .

وقوله سبحانه : « رفيعُ الدرجات ذو العرش يُلقى الروحَ من أمره على من يشاء من عباده »[٨] — والروح هنا كناية عن الوحى ، كقوله تعالى : « وكذلك أوْحينا إليك رُوحاً من أمرنا » وإنما سمى روحا لأن الناس

---

(١) البقرة : ٧

(٢) تلخيص البيان ص ١١٣ .

(٣) المتشابه ص٥٧ ، انظر أول آية فى صور الاستعارة عند القاضى ص٢٣٨ والتنزيه ص١٤

(٤) النحل : ٢

(٥) الشورى : ٥٢ .

(٦) النساء : ١٧١

(٧) تلخيص البيان ص ١٩٠

(٨) المؤمن : ١٥ .

يحيون به من موت الضلالة ، وينشرون من مدافن الغفلة » . وذلك أحسن تشبيه وأوضح تمثيل[1] .

وقوله سبحانه : « أولئك كتبَ فى قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه »[2]

والاستعارة فى قوله « وأيدهم بروح منه » ولذلك وجهان : إما أن يراد بالروح ههنا القرآن ، لأنه حياة الأديان ، كما أن الروح حياة فى أمر الأبدان ، وقال تعالى ؟ « وكذلك أوحَينا إليك رُوحاً من أمرنا » والمراد القرآن ، والوجه الآخر . .[3] .

فالمراد من الروح إما الوحى أو القرآن ، لأن بهما حياة الأديان كما أن الروح حياة الأبدان ، وذلك عن طريق الاستعارة .

والشريف فى هذا متتبع كلام أستاذه وناهج منهجه ، ونظرة فى نص عبد الجبار[4] . يؤكدلنا ذلك . إلا أن عبد الجبار اقتصر فى بيانه على آيتى النحل ، والشورى ، بينما الشريف جمع كل الآيات المماثلة فى ذلك .

٣ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « ومنَ الناس من يعبدُ اللهَ على حَرْف »[5] وهذه استعارة ، والمراد بها — والله أعلم — صفة الإنسان المضطرب الدين ، الضعيف اليقين الذى لم تثبت فى الحق قدمه ، ولا استمرت عليه مريرته ، فأوهى شبهة تعرض له ينقاد لها ، ويفارق دينه لها ، تشبيها بالقائم على حرف مهواة ، فأدنى عارض يزلقه ، وأضعف دافع يطرحه[6] .

---

(١) تلخيص البيان ص ٣٢٩ (٢) المجادلة ٢٢ .

(٣) تلخيص البيان ص ٣٢٩ (٤) التنزيه ص ٢١٧ ، انظر صور الاستعارة عند القاضى بآية رقم (٢) من الآيات المفردة ص٢٧٦

(٥) الحج : ١١ (٦) تلخيص البيان ص ٢٣٢ .

فالشريف والقاضي كلاهما متفق على أن هذا التعبير على خلاف الحقيقة ، وإن كان بيان الشريف غلب على بيان عبد الجبار [1] فجاءت العبارة مبينة الغرض موضحة الهدف .

٤ — وقال أيضاً فى قوله تعالى : « إذا رَأَتْهمُ من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تغيُّظاً وزَفيرا » [2]. وفى الآية استعارتان، إحداهما قوله تعالى : «إذا رأتهم » ، وهو فى صفة نار جهنم — نعوذ بالله منها — ولا تصح صفة الرؤية عليها . . . وإنما معنى ذلك : إذا قربت منهم ، وظهرت لهم ، من قولهم : دور بنى فلان تتراءى أى تتقارب ، وفى الحديث « لا تتراءى ناراهما » أى لا تتدانى .

والاستعارة الأخرى: قوله سبحانه « سَمِعُوا لها تغيُّظاً وزَفِيراً » وهاتان الصفتان من صفات الحيوان ، ويختص التغيظ بالإنسان ، لأن التغيظ من أعلى منازل الغضب والغضب لا يوصف بحقيقته إلا الناس ، والزفير يشترك به الإنسان وغير الإنسان ، وإنما المراد بهاتين الصفتين المبالغة فى وصف النار بالاهتياج والاضطرام على عادة المغيظ والغضبان [3]

وقد كان الشريف فى هذا التفسير ناهجا نهج القاضى عبد الجبار، فاهما لمراده موضحاً لغرضه، شأن كل تلميذ نابه يوضح إبهام شيخه وأستاذه ويزيل عن كلامه الغموض والغشاوة . ترى ذلك عند ما نعيد عبارة عبد الجبار التى وضحها الشريف . فقد قال عبد الجبار فى هذه الآية بعد أن بين اعتراض السائل :

وجوابنا أن المراد بذلك التمثيل دون التحقيق . فمن يقرب من الشيء

(١) التنزيه ص ٢٧٥ انظر « صور الاستعارة عند القاضى » آية رقم ٨ من الآيات المفردة ص ٢٨١

(٢) الفرقان : ١٢ (١) تلخيص البيان ص ٣٤١

يقال : يراه . وقد يشبه صوت النار عند التلهف بالزفير الذى يظهر من المغتاظ (١) .

فجاء الشريف فالتقط منه هذه الإشارات وفك تلك العبارات بما أوتى من فصاحة وبيان ، وأخرج من كلامه هاتين الاستعارتين فى كلام واضح وفى أسلوب أخاذ ، وكانتا كالوحى والإشارة فى كلام القاضى .

٥ — وقال فى قوله تعالى: «إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ»(٢) وذكر الشريف فى هذه الآية ستة أوجه من التفسير، وقال فى الوجه الثانى : قيل يجوز أن يكون معنى ذلك أن الله سبحانه قال : نبشرك بكلمة — يعنى بولد ذكر — ، نبياً يهتدى به كما يهتدى بكلمات الله سبحانه ، فلذلك سماه «كلمة» على التشبيه بالكلمة الموضوعة للبيان والدلالة ، لأن الكلمة فى الحقيقة عن الكلام ، وعيسى ليس بكلام ، ولا من جنس الكلام ، ولمثل هذا سماه الله «روحا» ، لأن العباد يحيون به فى أديانهم كما يحيون بالأرواح فى أبدانهم (٣) .

والشريف فى هذا متفق مع القاضى عبد الجبار فى إخراج الكلمة عن حقيقتها ، وأن الحقيقة غير مرادة . . . إلا أن الشريف جعل المشبه المحذوف «ولدا ذكرا» ، بينما القاضى عبد الجبار جعله «الحجة والدلالة»(٤) وهذا الخلاف الطفيف لا يخرجه من التبعية ولا يبعده عن السير على منهجه واتباع خطواته .

٦ — وفى مجال ماسمى بالاستعارة التبعية : قال الشريف الرضى فى قوله تعالى : «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ

---

(١) التنزيه ص ٢٩٠ (٢) آل عمران ٤٥

(٣) حقائق التأويل ص ٥٥ / ٦٤ (٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٦٦ انظر «صور الاستعارة عند القاضى» الآية رقم ١ فى الاستعارة فى لفظ «قول» ص ٢٦٥ .

أَمْرُهُ فُـرُطًا »⁽¹⁾ وهذه استعارة على أحد التأويلات فى هذه الآية وهو أن يكون المراد بذلك : أنا تركنا قلبه غفلا من السمات التى تتم بها قلوب المؤمنين ، فتدل على ذكاء أعمالهم ، وصلاح أحوالهم ، كقوله سبحانه « أولـئـك كـتـب فى قلوبهم الإيمانَ وأيّـدَهم بِروحٍ منه »⁽²⁾ ، وذلك تشبيه بالبعير إذا أغفل فترك بلا سمة يعرف بها ، على عادة العرب فى إقامة السمات مقام العلامات المميزة بين أموالهم فى الموارد والمراعى وتعريف الضوال .

وفى هذه الآية أقوال أخر ، القول الذى قدمناه أدخلها فى باب الاستعارة.

ومنها أن يكون ذلك من باب المصادفة فيكون المعنى : صادفنا قلبه غافلا كقول القائل : أحمدت فلانا ، أى وجدته محمودا — وذلك يئول إلى معنى العلم ، فكأنه تعالى قال : علمناه غافلا ، وعلى هذا قول عمرو بن معد يكرب لبنى سليم « لله دركم يا بنى سليم : والله لقد قاتلنا كم فما أجبنا كم ، وهاجينا كم فما أفحمنا كم ، وسألنا كم فما أبخلنا كم » أى لم نصادفكم على هذه الصفات من الجبن عند النزال والبخل عند السؤال والعى عند المقال ، وعلى ذلك قول نافع بن خليفة الغنوى :

سألنا فأحْـمَـدْنا ابن كل مرزإ    جودا وأبخلنا ابن كل بخيل

أى وجدنا هذا محمودا ووجدنا هذا بخيلا مذموما .

وفيما علقته عن قاضى القضاة أبى الحسين عبد الجبار بن أحمد — أدام الله توفيقه — عند قراءتى عليه كتابه الموسوم « بتقريب الأصول » فى أخريات من الكلام فى التعديل والتجوير أنه لو لم يكن الأمر على ما قلناه إغفال القلب من أن المراد بذلك مصادقته غافلا وكان على ما قاله الخصوم من أنه تعالى صدف به عن أمره ، وصرفه عن ذكره ، لوجب أن يقول

(1) الكهف ٢٨    (2) المجادلة ٢٢

سبحانه : « فاتبع هواه » لقول القائل : أعطيته فأخذ ، وبسطته فانبسط ، وأكرهته فاذل ، أى كانت هذه الأفعال منه مسببة عن أفعالى به ، لأن هذا وجه الكلام فى الأغلب الأعرف . فلما جاء بالواو صار كأنه قال : ولا تطع من غفل قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ، لأنه إذا وجد غافلا فهو الذى غفل ، والفعل حينئذ منسوب إليه » (١) .

وهذه الاستعارة التى أبانها الشريف الرضى ، وفتق عن أكمامها — فى تأويله الأول — قد وردت فى كلام القاضى مبهمة وغير واضحة ، فجاء الشريف وأزال إبهامها، وفك غموضها، وأبان بذلك عن مراد أستاذه ؛ وغرض مشيخه ، وليس هناك أولى من تلميذ يوضح إبهام شيخه ويفسر إجمال أستاذه ، فقد جلس منه مجلس المتعلم وكان حريصاً على الإفادة منه وبخاصة وقد روى عن القاضى أنه كان يتبسط فى الشرح ويوجز فى الإملاء — ولنرى الفرق بين إملائه ودرسه نورد عبارة القاضى بتمامها ، فيقول بعد أن ذكر رأى أبى على فى أن المراد بـ « أغفلنا » المصادفة ويرجحه : « ويمكن أن يراد بذلك أن عرينا قلبه من سمة الإيمان ، كما قال تعالى : « أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان » فبقى غفلا لا سمة عليه فصح أن نقول لذلك : « أغفلنا قلبه » (٢).

وبالنظرة الأولى فى كلام القاضى لا نتبين منه الاستعارة ، ولكن كلام الشريف هو الذى كشف لنا عما فيها من مجاز ، وعن قصد القاضى فى الاستعارة ، وبذلك أوضح العبارة وفسر الإشارة .

أما الوجه الآخر وهو الحقيقة — على أن المراد بـ « أغفلنا » المصادفة . فيكفى فيه النقل الصريح عن القاضى من كتابه الموسوم « بتقريب الأصول » . وهذا الوجه منقول عن أبى على ومذكور فى المتشابه (٣) .

---

(١) تلخيص البيان ص ٢١١ ، ٢١٣

(٢، ٣) المتشابه ص ٤٧٤

٢ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « وَرَبطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربُّنا ربُّ السموات والأرض » [١] وهذه استعارة لأن الربط هو الشد ، يقال : ربطت الأسير : إذا شددته بالحبل والقد ، والمراد بذلك : شددنا على قلوبهم كما نشد الأوعية بالأوكية ، فتنضم على مكنونها ، ويؤمن التبدد على ما استودع فيها ، أى فشددنا على قلوبهم لئلا تنحل معاقد صبرها ، وتهفو عزائم جلدها ، ومن ذلك قول القائل لصاحبه : « ربط الله على قلبك بالصبر » [٢] .

وقول الشريف هذا هو قول أستاذه القاضى عبد الجبار قبله [٣] .

٣ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « فاصدَع بما تؤمر وأَعرِضْ عن المشركين » [٤] وهذه استعارة ، لأن الصدع فى الحقيقة إنما يصح فى الأجسام لا فى الخطاب والكلام ، والفرق والصدع والفصل فى كلامهم بمعنى واحد ، ومن ذلك قولهم للمصيب فى كلامه : قد طبق المفصل ، أو يقولون : فلان يفصل الخطاب أى يصيب حقائقه ، ويوضح غوامضه ، فكأن المعنى فى قوله سبحانه : « فاصدَعْ بما تؤمرُ » أى أظهر القول وبينه فى الفرق بين الحق والباطل ، من قولهم صدع الرداء إذا شقه شقا بينا ظاهرا ، ومن ذلك صدع الزجاجة ، إذا استطار فيها الشق ، واستبان فيها الكسر ، وإنما قال سبحانه « فاصدَعْ بما تؤمرُ » ولم يقل فبلغ ما تؤمر ، لأن الصدع هنا أعم ظهورا وأشد تأثيرا » [٥] .

والشريف فى هذا قد بلغ الغاية فى الوضوح ، ووصل النهاية فى الشرح والتفسير لتلك الاستعارة والقاضى لم يذكر فى الآية أكثر من قوله : « فشبهه

---

(١) الكهف : ١٤ (٢) تلخيص البيان ص ٢٠٨

(٣) المتشابه ص ٤٧١ ، انظر « سور الاستعارة عند القاضى » الآية رقم (١) فى الاستعارة فى كلمة « ربط » ص ٢٧٢ .

(٤) الحجر . ٩٤ (٥) تلخيص البيان ص ١٨٨

بالصادع فى الإبلاغ والإنذار»[1] فتناول الشريف هذه الإشارة، وتلقف تلك الشرارة، وزاد عليها من كلامه وأضفى عليها من بيانه، حتى خرجت هذه الاستعارة بتلك الصورة المشرقة، والتى لم يستطع أحد بعده من الزيادة على ما قال، وما زال البلاغيون يرددون كلامه وبيانه.

إلا أننا لا ننسى فضل القاضى عبد الجبار فى أنه مفجر هذه الشرارة وواضع تلك الإشارة، وملهم لهذه العترة الطاهرة والشجرة المباركة بهذه الأفكار، وواضع يده على تلك المجازات فى القرآن.

٤ — وقال الشريف فى قوله تعالى: «سنفرُغُ لكم أيُّها الثقلان»[2] وهذه استعارة وقد كان والدى الطاهر الأوحد ذو المناقب أبو الحسين ابن موسى الموسوى — رضى الله عنه وأرضاه — سألنى عن هذه الآية فى عرض كلام جر ذكرها، فأجبته فى الحال بأعرف الأجوبة المقولة فيها، وهو أن يكون المراد بذلك: سنعمد لعقابكم، ونأخذ فى جزائكم على مساوئ أعمالكم، وأنشدته بيت جرير كاشفا عن حقيقة هذا المعنى وهو قوله:

ألان وقدْ فرغتُ إلى نميرٍ فهذا حين صِرْتُ له عذابا

فقال فرغت إلى نمير كما يقول عمدت إليها، فأعلمنا أن معنى فرغت ههنا معنى عمدت وقصدت، ولو كان يريد الفراغ من الشغل لقال: فرغت لها: ولم يقل فرغت إليها.

وقال بعضهم: إنما قال سبحانه «سنفرُغُ لكم» ولم يقل «سنعمد» لأنه أراد أى سنفعل فعل من يفرغ للعمل من غير تجميع فيه، ولا اشتغال بغيره عنه، ولأنه لما كان الذى يعمد إلى الشىء ربما قصر فيه لشغله معه

---

(١) التنزيه ص ٢١٥ (٢) الرحمن: ٣١

بغيره ، وكان الفارغ له فى الغالب — هو المتوفر عليه دون غيره ، دللنا بذلك على المبالغة فى الوعيد من الجهة التى هى أعرف عندنا ليقع الزجر بأبلغ الألفاظ، وأدل الكلام على معنى الإيعاد .. ثم جاء القرآن على مطرح كلام العرب ، لأن معناه أسبق إلى النفس وأظهر للعقل . والمراد به تغليظ الوعيد ، والمبالغة فى التحذير [١] .

وقد كان الشريف فى هذه الآية كما كان فى الآية السابقة موقدا للشرارة ومعليا للمنارة ، تلقف الشريف هذه الإشارات فوضحها ، ونقل تلك العبارة فبسطها عن فهم عميق ودراية بمراد أستاذه ، وعلم بغرضه ومقصده ، فأطلق على هذا الأسلوب الاستعارة وبين الغرض منها وفضلها على الحقيقة واستشهد من محفوظه لخروج « تفرغ » عن معناها الحقيقى إلى معنى آخر مجازى ، ووضح الإبهام وأزال الغموض ببيانه الرائع وأسلوبه الشائق وشرحه البين الواضح ، وبمراجعة كلام عبد الجبار [٢] نتأكد من ذلك .

٥ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « وَوَضَعنا عنك وِزْرَكَ الذى أنقض ظَهْرك » [٣] وهذا القول مجاز واستعارة — لأن النبى — ﷺ — لا يجوز أن يتناهى عظم ذنبه إلى حال إنقاض الظهر ، وهو صوت تقعقع العظام من ثقل الحمل ، لأن هذا القول لا يكون إلا كناية عن الذنوب العظيمة والأفعال القبيحة ، وذلك غير جائز على الأنبياء عليهم السلام فى قول من لا يجيز عليهم الصغائر ولا الكبائر ، وفى قول من يجيز عليهم الصغائر دون الكبائر ، لأنه سبحانه قد نزههم عن موبقات الآثام ومستحقات الأفعال ، إذ كانوا أمناء وحيه وألسنة أمره ونهيه ، وسفراءه

---

(١) تلخيص البيان ص ٣٢٢

(٢) المتشابه ص ٦٣٨ انظر (صور الاستعارة عندالقاضى ) الآية رقم ١٤ من الإستعارة المفردة ص ٢٨٣ .

(٣) الانشراح : ٢ ، ٣

إلى خلقه . فنقول إن المراد ههنا بوضع الوزر ليس على ما يظنه المخالفون من كونه كناية عن الذنب ، وإنما المراد : ما كان يعانيه النبي — ﷺ — من الأمور المستصعبة ، والمواقف المخطرة فى أداء الرسالة وتبليغ النذارة ، وما كان يلاقيه عليه السلام من مضار قومه ، ويتلقاه من مرامى أيدى معشره وكل ذلك حرج فى صدره ، وثقل على ظهره ، فقرره الله سبحانه بأنه أزال عنه تلك المخاوف كلها ، وحط على ظهره تلك الأعباء بأسرها ، وفضله على أكفائه ، وقدم ذكره على كل ذكر ، ورفع قدره على كل قدر ، حتى أمن بعد الخيفة ، واطمأن بعد القلقة (١) .

وهذه لقطة أخرى من الشريف التقطها من شيخه ، وأكمل بناءها وأحسن تفسيرها ، فقد أطلق على هذا الأسلوب « الاستعارة » بينما أغفله أستاذه وطور فكرة أستاذه إلى ما هو أقوى ، وعلاها إلى ما هو أحسن ، فقد صرف وضع الوزر الذى ينقض الظهر فى الآية إلى ما يلقاه — ﷺ — من الأمور المستصعبة والأمور المخطرة فى أداء الرسالة وتبليغ النذارة ، وما يلقاه — عليه السلام — من مضار قومه ، وقد كان كل ذلك حرج فى صدره ، وثقل على ظهره .. وبذلك وضح الشريف الصورة ، وأظهر المراد وأبان الغرض .

بينما عبد الجبار اكتفى بهذه الصورة الباهتة الضئيلة بأن قال : « لأن الأنبياء — عليهم السلام — قد تعبدوا بتحمل المشقة الشديدة فى الندم والتوبة إذا واقعوا معصية وإن كانت صغيرة ، فتصير لما تقتضيه من المشقة بالصفة التى ذكرها تعالى » (٢) .

فهنا فرق كبير بين الوجهتين : عبد الجبار وجه الآية بما يفيد الاستعارة ولكنه لم يطلقها على الأسلوب ، والشريف أطلق على هذا الأسلوب

---

(١) تلخيص البيان ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ (٢) المتشابه ص ٦٩٤

« الاستعارة » وطور الفكرة إلى أفضل فجعل « إنقاض الظهر » ليس المراد منه المشقة الشديدة فى الندم والتوبة على الذنوب الصغيرة ، بل المراد مايتلقاه من الأمور المستعصية فى أمور الرسالة ، وما يلقاه من مضار قومه . وهذا أقرب إلى الواقع من ذلك .

وبهذا نرى أن من فضل الشريف أنه حمل مشعل الفكرة ، وغذاها بعقله ، ونماها بصفاء ذهنه ، وأضاء بها جوانب صفحات البلاغة .

ويكفى عبد الجبار فضلا أن بث الفكرة ، ووضع البذرة فى أرض خصبة صالحة ، فأنبتت شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها .

وفى نطاق ماسمى بالاستعارة التبعية فى الحرف : قال الشريف: «ومن سأل عن قوله تعالى: « ولا يحسبنّ الذين كفرُوا أنما نملى لهم خيرٌ لأنفسهم إنما نملى لهم ليزْدادوا إثماً » [1] فقال : فحوى هذا الكلام يدل على أنه تعالى يريد الكفر من الكفار ، لأنه سبحانه قد ذكر أن إملاءه لهم إنما هو ليزدادوا إثماً ، ويحتقبوا وزرا ، وهذه اللام كاللام فى قوله تعالى : « وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلاّ ليعبدون » [2] ، فكما دل بتلك على أنه يريد من الخلق طاعته، فكذلك يجب أن يدل بهذه على أنه يريد من الكفار معصيته ، وبين أن هذا الإملاء ليس بخير لهم ، وهو مقو لما ذكرنا ، ونهاهم سبحانه أن يحسبوا ذلك الإملاء خيرا لهم ، وسبباً لمنفعتهم .

فالجواب : أن ماتقدم فى كتابنا هذا مكررا ومرددا من الأدلة على حكمة الله سبحانه ، وصفة عدله ، ونفى القبائح عن فعله ، يغنى عن الجواب فيما تعلق به هذا السائل ، إلا أننا نذكر بتوفيق الله تعالى جملة من أقوال

---

(١) آل عمران ١٧٨ (٢) الذاريات ٥٦

العلماء فى تأويل هذه الآية ليكون ذلك أقطع للعلل ، وأنقع للغال بمشيئة الله فنقول : ثم ذكر الشريف فى هذه الآية ستة عشر وجهاً ، وقال فى الأول منها :

إنا قدمنا فى صدر هذا الكتاب عند الكلام فى أصول المحكم والمتشابه قاعدة يجب أن يقع البناء عليها ، والرجوع إليها وهى : أن الآيات المتشابهة إذا وردت وجب ردها إلى الآيات المحكمة التى عارضنا بها السائل وهو قوله تعالى : « وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون » وإنما صارت هذه الآية من المحكم الموافق لدلالة العقل ، من أجل أن اللام فى قوله : « ليعبدون » دخلت على ما يصح أن يكون مراداً ، وهو عبادة الجن والإنس ، وصارت الآية الأولة[1] من المتشابه المخالف لدلالة العقل لدخول اللام فى قوله تعالى : « ليزدادوا إثماً » على ما لا يصح أن يكون مراداً وهو زيادة الإثم ، فاحتجنا حينئذ إلى حملها على الوجوه التى تظاهر أدلة العقل ، وقواعد العدل ، وهذا أصل من أصول الدين ، يجب العمل عليه والوقوف عنده .

وكيف يجوز أن يتوهم العاقل أنه سبحانه أعطى الكفار الصحة والسلامة والإملاء والإقامة ، ليفتروا عليه ويكفروا به ؟ وكيف يجوز أن يسخط عليهم بفعل ما خلقهم من أجله وحاشهم إلى فعله على قول الخصوم ؟

أولا يستمعون إلى قول الله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاءِ ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغيِ »[2] والحكيم لا يأمر

---

(١) تأنيث الأول وهو صحيح أثبته صاحب الأساس ؛ تقول : جمل أول وناقة أولة .

(٢) النحل : ٩٠ .

إلا بما يريده، ولا ينهى إلا عما يكرهه ، لأن أمره بالشيء يدل على حسنه، ونهيه عن الشيء يكشف عن قبحه.

وبعد فان ظاهر هذه الآية لا يدل على أنه تعالى أراد الكفر منهم ، وإنما يدل على أنه أراد العقوبة لهم ، لأن ظاهر الخطاب ينبىء عن الجزاء لا عن نفس الفعل في العرف ، ويؤيد ذلك ما يتصل به من قوله تعالى : «ولهم عذابٌ مهينٌ » ونحن لا نمنع من أن الله يريد تعالى عقوبتهم ، وإنما نمنع من إرادته الكفر والمعاصي منهم.

هذا ، واللام وإن كانت ترد في كلامهم بمعنى « كي » فإنها ترد أيضاً بمعنى « المصير والعاقبة » ، وليس حملها على الوجه الأول بأولى من حملها على الوجه الثاني ، لا سيما إذا انضمت إليها القرائن التي تخصصها به ، وتجيزها إليه ، وقد قدمنا طرفا من الكلام على هذا المعنى في أول كتابنا هذا .

فما ورد في التنزيل مما يدل على دخول هذه اللام للعاقبة ، قوله تعالى « وجعلوا لله أنداداً ليُضلوا عن سبيله[1] والقوم على الحقيقة إنما اتخذوا الآلهة ليقربوهم إلى الله على زعمهم ، وليعتمدوا بذلك إصابة الحق في دينهم فلما كان ذلك صائراً إلى الضلالة ، ومؤدياً إلى الخسارة ، جاز وصفهم بأنهم فعلوا ذلك للضلال ، وقد تكرر ذكرنا لما قيل في ذلك من الأشعار التي منها قول الشاعر :

أموالنا لذوي الميراث نجمعُها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقول الآخر :

وللمنايا تربي كل مُرضعة وللخراب تجدُّ الناسُ عمرانا

والناس يربون أولادهم لأن يحيوا ، لا لأن يموتوا ، ولأن ينجوا،

---

(١) إبراهيم : ٣٠

لا لأن يعطبوا، ويبنون دورهم لأن تعمر ، لا لأن تخرب، ولأن تبقى، لا لأن تذهب ، ويجمعون أموالهم لينتفعوا بها هم ، لا لينتفع بها غيرهم ، وليبلغوا بها آرابهم ، لا ليحظى بها وراثهم ، ولكن العواقب والمصائر ، لما كانت تئول إلى خراب الديار ، وتوريث الأموال، وفقدان الأولاد حسن أن يقول الشاعر ما قال[1] .

والشريف يسير على خط عبد الجبار[2] فى هذه الآية وما يشبهها من آيات من كتاب الله تعالى ، إلا أن الشريف كعادته وفطرته ألبس الشرح صفة البيان والبراعة والترتيب ، فخرج التوجيه مستوفياً ترتيباً فى الفكرة ، وتوضيحاً للمقصد ، وإبرازاً للمراد، وهذا ماسمى بعد عصرهما بالاستعارة التبعيه فى الحرف .

١ — وفى مجال ماسمى بالاستعارة التمثيلية:قال الشريف فى قوله تعالى : «إنما قولنا لشىء إذا أردْناهُ أنْ نقول له : كنْ فيكون»[3] وهذه استعارة : لأنه ليس هناك شىء على الحقيقة يؤمر ولا قول يسمع ، وإنما هذا القول عبارة عن تحقيق الإرادة ، وسرعة وجود المراد من غير معاناة ولا مشقة ، فهو إخبار عن نفاذ قدرته تعالى ، فاذا أراد أمراً كان لوقته ، من غير أن يبطىء إيجاده ، أو يتقاعس إنفاذه ، وذلك بمنزلة قول أحدنا «كن» فى خفة اللفظ به ، وسرعة التعبير عنه من غير كلفة ولا مشقة تعترضه[4] .

٢ — وقال فى قوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهى دُخانٌ ، فقال لها وللأرض ائتيا طوْعا أو كرهاً قالتا أتينَـا طائعين»[5] وهذه استعارة ،

(١) حقائق التأويل ص ٢٧٦ — ٢٧٩

(٢) المتشابه ص ١٧٥ ، انظر « صور الاستعارة فى الحرف عند القاضى » ص ٢٩٠ .

(٣) النحل : ٤٠

(٤) تلخيص البيان ص ١٩٢ .

(٥) فصلت : ١١

وليس هناك على الحقيقة قول ولا جواب ، وإنما ذلك عبارة عن سرعة التكوين للسموات والأرض، كما قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أنْ نقول له : كنْ فيكون » ، ولو لم يكن المراد ما ذكرنا لكان هذا الكلام أمرا للمعدوم ، وخطابا لغير الموجود ، وذلك يستحيل من قبل الحكيم سبحانه .

ومعنى قوله تعالى : «قالتا أتينا طائعين »أنهما جرتا على المراد ،ووقفتا عند الحدود والأقدار من غير معاناة طويلة ولا مشقه شديدة ، فكانت فى ذلك جارية مجرى الطائع المميز إذا انقاد إلى ما أمر به ، ووقف عند ما وقف عنده[1] .

٣ — وقال فى قوله تعالى : « ويوم نقول لجهنم هل امتلأتِ وتقول : هل من مزيد »[2] ؟ وهذه استعارة لأن الخطاب للنار والجواب منها فى الحقيقة لا يصحان ، وإنما المراد — والله أعلم — أنها فيما يظهر من امتلائها وبان من اختصاصها بأهلها ، بمنزلة الناطقة بأنه لا مزيد فيها ، ولا سعة عندها وذلك كقول الشاعر :

امتلأ الحوضُ وقالَ قَطني مهلا رويداً قد ملأتُ بطنى

ولم يكن هناك قول من الحوض على الحقيقة ، ولكن المعنى أن ماظهر من امتلائه فى تلك الحال جار مجرى القول منه ، فأقام تعالى الأمر المدرك بالعين مقام القول المسموع بالأذن .

وقيل المعنى : إنا نقول لخزنة جهنم هذا القول ، ويكون الجواب منهم على حد الخطاب ، ويكون ذلك من قبيل « واسأل القرية »[3] فى إسقاط

---

(١) تلخيص البيان ص ١٩٣ .
(٢) ق : ٣٠ .
(٣) يوسف : ٨٢ .

المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وذلك كقولهم : يا خيل الله اركبى » والمراد : يا رجال خيل الله اركبى .

وعلى القول الأول يكون مخرج هذا القول لجهنم على طريق التقرير ، لاستخراج الجواب بظاهر الحال ، لا على طريق الاستفهام والاستعلام ، إذ كان الله قد علم امتلاءها قبل أن يظهر ذلك فيها ، وإنما قال سبحانه هذا الكلام ليعلم الخلائق صحة وعده ، إذ يقول تعالى: «لأملأنّ جهنّم من الجنّة والناس أجمعين[1] » .

والوجه فى قوله تعالى فى الحكاية عن جهنم : « هَلْ مِنْ مَزيد ؟ بمعنى لا مزيد فىّ ، وليس ذلك على طريق طلب الزيادة ، وهذا معروف فى الكلام ، ومثله قوله عليه السلام : « وهل ترك عقيل لنا من دار ؟ أى ما ترك لنا دارا » [2] .

تلك ثلاث آيات فيها استعارات من واد واحد ، وقد جرى الشريف الرضى مجرى أستاذه القاضى عبد الجبار [3] ، ولم يحد عنه فى كل ماقال ، ولم يكن كعادته شارحا ومطيلا فى الشرح وإنما كان موجزاً ومختصرا لما قاله القاضى ، فكلاهما متفق على أن الكلام فى الآيات مراد به غير الحقيقة ، وأنه ليس هناك قول ولا كلام على الحقيقة ، وإنما المراد سرعة التكوين والانقياد والاستجابة لما يريده الله تعالى من غير تعب يلحقه أو مشقة تدركه ، وذلك على سبيل ما سمى بعد عصرهما بالاستعارة التمثيلية .

٤ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « إنّا جعلنا فى أعناقهم أغلالاً فهى إلى الأذقان فهم مقمَحون ، وجعلنا من بين أيديهم سدًّا ومن

---

(١) هود : ١١٩ . (٢) تلخيص البيان ص ٣١١

(٣) آية النحل الأولى فى المتشابه ص ١٠٦ والثانية فى فصلت آية ١١ وفى التنزيه ص ٣٧٠ والثالثة فى « ق » آيه ٣٠ وفى التنزيه ص ٣٩٨ انظر « صور الاستعارة التمثيلية فى جملة « فإنما يقول له كن فيكون » ص ٣٠ .

خلفِهم سَدًّا فأغشيناهم فهم لا يُبصرون »[1] وهاتان استعارتان : ومن أوضح الأدلة على ذلك أن الكلام كله فى أوصاف القوم المذمومين وهم فى أحوال الدنيا دون أحوال الآخرة ، ألا ترى قوله تعالى بعد ذلك « سَواء عليهم أأنذرتَهم أمْ لمْ تُنذِرْهم لا يُؤمنون »[2]. وإذا كان الكلام محمولا على أحوال الدنيا دون أحوال الآخرة ، وقد علمنا أن هؤلاء القوم الذين ذهب الكلام إليهم كان الناس يشاهدونهم غير مقحمين بالأغلال ، ولا مضروب عليهم بالأسداد ،علمنا أن الكلام خرج مخرج قوله سبحانه « ختمَ الله على قُلوبهم وعلى سَمعِهم وعلى أبصارِهم غِشاوَةٌ » وكان ذلك وصفا لما كان عليه الكفار عند سماع القرآن من تنكيس الأذقان ، ولَيّ الأعناق ذهابا عن الرشد ، واستكبارا عن الانقياد للحق ، وضيق صدور بما يرد عليهم من بواقع البيان، وقوارع القرآن »[3]

فالشريف رأى أن فى هذه الآية استعارتان ، ففرق ما جمعه القاضى عبد الجبار ، بينما عبد الجبار رأى الكلام كله جار مجرى التمثيل ، وهذا مما ارتآه المتأخرون أوفق وأحسن فى الذوق البلاغى

وعلى ذلك فالشريف رأى فى الآية خروجا على الحقيقة كما رأى القاضى قبله[4]، وإنما الخلاف كان بينهما فى تسمية هذا الأسلوب، فالقاضى سماه التمثيل والتشبيه ، والشريف سماه الاستعارة ، ولا عتب ولا ملامة على أحدهما، فالتسمية كانت ما تزال فى طى الغيب ، والبلاغة كانت فى مراحل النشأة والتكوين .

٥ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « وقالوا قلوبنا فى أكنّة مما تدعونا

---

(١) يس : ٧ ، ٨ (٢) يس : ١٠
(٣) تلخيص البيان ص ٢٠٠ (٤) المتشابه ص ٥٧٥ ، أنظر « صور الاستعارة عند القاضى » الآية رقم (٨) فى استعارة الأغلال فى الأعناق ص ٣٠٢ .

إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب»(١) وهذه استعارة، والأكنة: جمع كنان وهو الستر والغطاء، مثل عنان وأعنة، وليس هناك على الحقيقة شيء مما أشار إليه، وإنما أخرجوا هذا الكلام مخرج الدلالة على استثقالهم ما يسمعونه من قوارع القرآن، وبواقع البيان، فكأنهم من قوة الزهادة فيه، وشدة الكراهية له، قد وقرت أسماعهم عن فهمه، وأكنت قلوبهم دون علمه، وذلك معروف فى عادات الناس أن يقول القائل منهم لمن يشنأ كلامه، ويستثقل خطابه، ما أسمع قولك، ولا أعى لفظك: وإن كان صحيح حاسة السمع، إلا أنه حمل الكلام على الاستثقال والمقت، وعلى هذا قول الشاعر:

وكلامٌ سيء قد وقَرتْ ... أذنى عنه وما بى من صمم(٢)

فالشريف أخرج الكلام عن حقيقته وإلى ما سماه الاستعارة، وجعل المشبه المحذوف: هو استثقال المشركين ما يسمعون من قوارع القرآن وبواقع البيان، فكأنهم من قوة الزهادة فيه، قد وقرت أسماعهم عن فهمه وأكنت قلوبهم دون علمه — وهو فى هذا مخالف للقاضى عبد الجبار، فقد جعل المشبه المحذوف الشواغل التى كانت تحدث فيهم كالنوم وغيره(٣). وعلى كل فقد اتفقا على خروج الكلام عن حقيقته، وهذا التوجيه من الشريف والذى سبقه به القاضى عبد الجبار هو ما سماه المتأخرون بالاستعارة التمثيلية.

٦ — وقال فى قوله تعالى: «والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة والسمواتُ مطوياتٌ بيمينه»(٤) وهاتان استعارتان، ومعنى قبضته هنا:

---

(١) فصلت ٥ — (٢) تلخيص البيان ص ٢٩٢

(٣) المتشابه ص ٦٠٢ وقد أحال المؤلف على آية الأنعام: ٢٥ ص ٢٤٠ من المتشابه، انظر «صور من الاستعارة عند القاضى» الآية رقم (٣) من الاستعارة فى ألفاظ «الأكنة والحجاب» ص ٢٤٩ — (٤) الزمر: ٦٧

أي ملك له وخاص ، قد ارتفعت عنه أيدى المالكين من بريته والمتصرفين فيه من خليقته ، وقد ورث تعالى عباده ما كان ملكهم في دار الدنيا من ذلك ، فلم يبق ملك إلا انتقل ، ولا مالك إلا بطل .

وقيل أيضاً : معنى ذلك أن الأرض فى مقدوره كالذى يقبض عليه القابض فتستولى عليه كفه ، ويحوزه ملكه ولا يشاركه فيه غيره .

ومعنى قوله تعالى : « والسموات مطويات بيمينه » أى مجموعات فى ملكه ، ومضمومات بقدرته ، واليمين ها هنا بمعنى الملك ، يقول القائل . هذا ملك يمينى ، واليمين ليس هو الجارحة . وقد يعبرون أيضاً عن القوة باليمين ، فيجوز على هذا التأويل أن يكون معنى قوله سبحانه « والسموات مطويات بيمينه » أى يجمع أقطارها ويطوى انتشارها بقدرته ، كما قال : « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب »[١] .

والشريف فى تلك الآية يسير على نفس منهج القاضى[٢] ويلتزم نفس الخط ، فقد أخرج هذا الأسلوب عن الحقيقة كما فعل القاضى ، وأطلق عليه كعادته « استعارة » ، والمراد من هذا الأسلوب فى الآية الأولى كما وضح الشريف : الملك والاقتدار ، ومن الثانى حرية التصرف كيفما شاء وأراد ، ومثل هذا الأسلوب اصطلح عليه البلاغيون بأنه « تمثيل » .

١ — وفى مجال الكناية قال الشريف الرضى فى قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »[٣] وهذه استعارة وليس المراد منها اليد التى هى الجارحة على الحقيقة وإنما الكلام الأول كناية عن التقتير ، والكلام الآخر كناية عن التبذير ، وكلاهما مذموم[٤] .

---

(١) الأنبياء : ١٠٤ ، تلخيص البيان ص ٢٨٧ .

(٢) المتشابه ص ٥٩٨ ، انظر « صور الاستعارة عند القاضى » الآية رقم (٦) من الاستعارات المفردة ص ٣١٢ . (٣) الإسراء : ٢٩ .

(٤) تلخيص البيان ص ٢٠٠ .

والشريف فى هذا لم يبعد عما قاله القاضى عبد الجبار (١) : فليس المراد اليد على الحقيقة ، وإنما المراد التقتير والتبذير ، والآية جارية على الاستعمال العربى .

٢ — وقال الشريف فى قوله تعالى: « يوم يُكشف عن ساقٍ ويُدْعَون إلى السجود فلا يستطيعون»(٢) وهذه استعارة والمراد بها الكناية عن هول الأمر وشدته ، وعظم الخطب وفظاعته ، لأن من عادة الناس أن يشمروا عن سوقهم عند الأمور المصعبة التى يحتاج إليها إلى المعاركة ، ويفزع عندها إلى الدفاع والممانعة ، فيكون تشمير الذيول عند ذلك أمكن للفراغ ، وأصدق للمصاع ، وقد جاء فى أشعارهم ذكر ذلك فى غير موضع قال الشاعر :

قد شمرت عن ساقها فشُـدوا وجَدّت الحربُ بكم فجِـدوا(٣)

٣ — وقال فى الآية الأخرى : « والتفّتِ الساقُ بالساق إلى ربك يومئذ المساق »(٤) وهذه استعارة على أكثر الأقوال ، والمراد — والله أعلم — صفة الشدتين المجتمعين على المرء من فراق الدنيا ولقاء أسباب الآخرة ، وقد ذكرنا فيما تقدم مذهب العرب فى العبارة عن الأمر الشديد والخطب الفظيع بذكر الكشف عن الساق والقيام عن ساق (٥) .

والشريف الرضى فى ذلك ملتزم بماقال القاضىعبد الجبار(٦)، فقد تابع الاستعمال العربى، وأخرج الأسلوبلذلك عن حقيقته،وذهب إلىأن المراد من هذين الأسلوبين شدة الأمر وصعوبة الخطب وهو ما سبقه به شيخه

---

(١) المتشابه ص ٢٣١ .
(٢) ن : ٤٢ .
(٣) تلخيص البيان ص ٣٤١
(٤) القيامة : ٢٩ ، ٣٠ .
(٥) تلخيص البيان ص ٣٥٥
(٦) المتشابه ص ٦٦٣ ، التنزيه ص ٤٣١ ، أنظر « صور الكناية » الآية رقم (٦) ص ٣٨١ .

القاضي عبد الجبار، وقد سمى مثل هذا الأسلوب «الكناية».

٤ — وقال في قوله تعالى: «ولوْ أنهم أقاموا التوراةَ والإنجيل وما أُنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحتِ أرجلهم»[١] استعارة على أحد التأويلين، وهو أن يكون المراد بهذا القول العبارة عن سعة الرزق ورفاهية العيش، كما يقول القائل: فلان مغمور في النعيم، والنعمة من قرنه إلى قدمه[٢].

ولقد قال عبد الجبار في هذه الآية: كنى تعالى عن الانتفاع بهذين الحرفين اللذين يجمعان كل المنافع،[٣] ونرى أن الشريف أوضح ما أبهمه القاضي وفسر ما أجمله، وشرح ما أغمضه، وبذلك فهو سائر على الطريق يستقي منه المعلومات مع تصرف حسن، وتطور في التصوير والبيان.

١ — وقال في مبحث البديع فيما عرف «بالمشاكلة» — عند قوله تعالى: «ومَكروا ومَكرَ اللهُ واللهُ خيرُ الماكرين»[٤] وهذه استعارة، لأن حقيقة المكر لا تجوز عليه تعالى، والمراد بذلك إنزال العقوبة بهم جزاء على مكرهم، وإنما سمى الجزاء على المكر مكراً للمقابلة بين الألفاظ على عادة العرب في ذلك، فقد استعارها لسانهم واستمادها بيانهم[٥].

٢ — وقال في قوله تعالى: «إنما نحن مستهزئون اللهُ يستهزئ بهم ويمدُّهم في طغيانهم يعمهون»[٦] وهاتان استعارتان، فالأولى منهما إطلاق صفة الاستهزاء عليه تعالى، والمراد بها: أن الله تعالى يجازيهم على استهزائهم بإرصار العقوبة لهم، فسمى الجزاء على الاستهزاء باسمه إذا كان واقعاً في مقابلته، والوصف بحقيقة الاستهزاء غير جائز عليه تعالى لأنه عكس

---

(١) المائدة: ٦٦ (٢) تلخيص البيان ص ١٣٤.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٢١. (٤) آل عمران: ٥٤

(٥) تلخيص البيان ص ١٢٣ (٦) البقرة: ١٥

أوصاف الحليم وضد طريق الحكيم [1].

وهو فى هذا أيضاً متابع لأستاذه القاضى [2] فى أنه جعل أمثال هذه الآيات غير مراد بها الحقيقة ، بل المراد منها المجازاة والعقوبة على عادة العرب فى ذلك ، وهى طريقة فى مذهب العرب معروفة يجب أن يحمل عليها — نعم قد يكون عبد الجبار ناقلا لهذا عن غيره ممن سبقوه ولكن الشريف تلميذ لعبد الجبار وأقرب ما يتأثر التلميذ — لا شك — أن يكون بأستاذه الأقرب الذى تلقى عنه وسمع منه .

والخلاصة : أننا بمقابلة تلك النصوص بمثيلتها عند القاضى نجد أن التأثر واضح ، والإفادة محققة ، وقد صرح بذلك الشريف الرضى أكثر من مرة كما مر . ولا نجد فارقا بين الرجلين فى ميدان البلاغة سوى أن الشريف فى كثير من الآيات وضح ما أبهمه القاضى ، وفسر ما أجمله بعبارة شائقة ، وكلام بين ، تكثر فيها المترادفات والازدواج وكثير من السجع ، وذلك ما ورثه من السلالة العربية الأصيلة ، وما اكتسبه من الانتساب الطاهر ، أما المنهج فقد التزم الشريف منهج القاضى ولم يحد عنه ، بل كثيراً ما وافقه فى الحروف والكلمات ، فهو تلميذ حمل رسالة القاضى وتبع طريقته مع ميزة البيان وفضيلة الفصاحة ، ولو كشف لنا الزمن عن بقية أجزاء تفسيره الكبير لوجدناه مستمراً على المنهج وسائراً على نفس الجادة .

---

(١) تلخيص البيان ص ١١٣

(٢) المتشابه ص ٥٦ ، ١٤٦ ، البحث ص ٣٩٦ .

# الفصل الثالث

## (٣) الشريف المرتضى وتأثره بالقاضى

الشريف المرتضى :

كانت بغداد فى القرن الرابع الهجرى موئل العلم ، ومثابة العلماء ، وملتقى الكتاب والشعراء والأدباء ، فيها غنيت ساحات الخلفاء والملوك والرؤساء بفنون المناظرة والمساجلة والجدل ، وعمرت المكتبات بألوف الكتب المختلفة والمترجمة المطولة والمختصرة ، وغصت دور العلماء وحلقات الدروس بطلاب الأدب ورواد العلم والمعرفة من شتى الجهات .

وفى هذه الحقبة النادرة فى تاريخ العلوم ، وفى هذا العصر الحالى بأزاهير الفنون والآداب ، وفى تلك الدولة التى قام فى أكنافها العلماء والشعراء والأدباء — ولد الشريف المرتضى ببغداد فى رجب سنة خمس وخمسين وثلثمائة ، وفيها تلقى العلم وشغل به فى جميع أدوار حياته . وكان أول عهده بالمدارسة والتأدب على الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد ، ثم صحب غيره من العلماء وورد شرعتهم وحمل عنهم ، مثـــل أبى عبد الله المرزبانى ، والقاضى عبد الجبار وغيرهم .

فأما الشيخ المفيد فقد كان رأساً من رؤوس الشيعة، وعلماً من أعلامهم ، لا يدرك شأوه فيهم ، وإليه انتهت رياسة الإمامية فى عصره ، وفى كتبه حفظت أقوالهم وآراؤهم وشروحهم وتأويلاتهم ، وعنه تلقى الشريف المرتضى الفقه والأصول والتفسير وعلم الكلام ،

وأما المرزبانى فقد كان إماما من أئمة الأدب، وشيخاً من شيوخ المعتزلة وعلما من أعلام الرواية .

وأما القاضى عبد الجبار فقد عرفنا شأنه شيخا من شيوخ المعتزلة المتعصبين للمذهب والمنافحين عنه .

وقد اجتمع إلى المرتضى من فنون العلوم وضروب الآداب ما قل أن يجتمع لسواه، وضرب فيها جميعا بسهم وافر، فكان فقيها انتهت إليه رياسة الإمامية فى عصره ، وله فى تفسير القرآن وتأويل الكتاب ما كشف به عن بحر لا يسبر غوره ، ولا ينال دركه ، وقد حفظ من أخبار العرب وأشعارهم ولغتهم ما جعله فى الرعيل الأول من الحفاظ والأدباء ، وبكل هذا كان إمام عصره بلا مدافع ، قال ابن بسام .

« كان هذا الشريف إماما من أئمة العراق ، بين الاختلاف والاتفاق ، إليه فزع علماؤها ، وعنه أخذ عظماؤها، صاحب مدارسها ، وجماع شاردها وآنسها ممن سارت أخباره ، وعرفت أشعاره ، وحمدت فى ذات الله مآثره ، إلى تواليفه فى الدين ، وتصانيفه فى أحكام المسلمين ، مما يشهد أنه فرع تلك الأصول ، ومن أهل ذلك البيت الجليل »[1] .

ومن مؤلفاته العديدة « أمالى المرتضى » — أو كما يسميه « غرر الفرائد ودرر القلائد » الذى حوى ألوان المعارف ، وزخر بأشتات الطرائف ، وحفظ بين دفتيه نتاج القرائح، وحقائق السير والتاريخ والأخبار، ونصوص الشعر والأدب ، والكتاب عبارة عن مجالس مختلفة أملاها فى أزمان متعاقبة تنقل فيها من موضوع إلى موضوع ، ومن غرض إلى غرض ، اختار بعض آى القرآن الكريم مما يغم تأويله على الخاصة بله العامة ، ويدور حولها السؤال، ويثار الاستشكال ، وعالج تأويلها وتوجيهها على طريقة أصحابه من المعتزلة أو أصحاب العدل كما كان يسميهم ، وحاول جهده أن يوفق بين تأويلات الآيات المتشابهة ، وما دار على ألسنة العرب من نصوص

(١) تاريخ ابن خلكان حـ ١ ص ٤٧٨

الشعر واللغة ، وفى هذا أبدى تفوقا عجيبا ، وأبان عن ذهن وقاد وذكاء ملتهب ، وبصر نافذ ، وأعانه فيما فسر وأول ووجه وفرة محفوظه من الشعر واللغة ومأثور الكلام ، وكان الطابع الذى يغلب عليه عرض الوجوه المختلفة والآراء المحتملة مجوزا فى ذلك إمكان الأخذ بالآراء جميعاً .

وترجع قيمة ما عرض له الشريف وأهمية ما فى تلك المجالس من تأويلات الآيات إلى أنها تعد صورة لتفسير القرآن الكريم عند علماء المعتزلة مما لم يصل إلينا من كتبهم إلا القليل النادر (١) .

ومن هذا القليل النادر الذى وصل إلينا من تفسير المعتزلة وبخاصة فى المتشابه من الآيات كتب القاضى عبد الجبار الذى كان أستاذا للشريف المرتضى ، ولذلك نجده فى أساليبه فى تفسير آيات القرآن الكريم التى غم تأويلها على الخاصة بله العامه ، والتى يدور حولها السؤال ، ويثار الاستشكال ويتأثر بالمعتزلة — أو أهل العدل كما كان يسميهم — وكان تأثره كبيرا بشيخه القاضى عبد الجبار فى تفسيره للقرآن وتأويلاته للمتشابه ، وما كان يفوته تسجيل رأى شيخه القاضى فى كل آية من آيات المتشابه ضمن الوجوه التى ذكرها فيها — دون أن يشير إليه — مما يدل على أنه كان متأثرا به كل التأثر عارفا بمذهبه ، قارئا لآثاره ، وأعانه فيما فسر وأول ووجه وفرة محفوظه من الشعر واللغة ومأثور الكلام ومادار على ألسنة العرب ، مع صفاء ذهن وذكاء خارق وبصر نافذ ، وسنرى مدى تأثره فى ذلك بالقاضى عبد الجبار دون أن يشير إلى اسمه حين النقل عنه ، أو يذكره بكلمة وقت الأخذ منه ، وكأن ذلك معروفا لا يستحق التنويه بشأنه ولا التنبيه عليه .

تأثر الشريف المرتضى بالقاضى عبد الجبار :

يتضح للباحث تأثر الشريف المرتضى بالقاضى عبد الجبار عند ما نتصفح

(١) مقدمة أمالى المرتضى

كتابه « الأمالى » ، فنجد كل صفحة تشير إلى الاستفادة الكبيرة من آثار القاضى عبد الجبار ومن آرائه المنشورة فى كتبه . وتكاد تكون إملاءاته جمعا لآراء السابقين عليه وبخاصة شيخه القاضى عبد الجبار ، ومع هذا التأثر الواضح والاستفادة المحققة لكل ذى عين ، لم يشر إلى ذلك ولم ينبه عليه ، وفى الصفحات التالية بيان لذلك .

فى مباحث علم المعانى يقول فى خروج الأمر عن حقيقته :

«إن سأل سائل عن قوله تعالى : « وعلم آدمَ الأسماءَ كلها ثمَّ عرَضهم على الملائكة فقال أَنبِئونى بأسماء هؤلاء إنْ كنتمُ صادقين »[1] فقال : كيف يأمرهم أنَ يخبروا بما لا يعلمون ، أو ليس ذلك أقبح من تكليف ما لا يطاق الذى تأبونه ؟

وقد أجاب عن هذا بجوابين ، الثانى منهما هو رأى القاضى عبد الجبار قال فيه : « أن يكون الأمر وإن كان ظاهره ظاهر أمر فغير أمر على الحقيقه ، بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحجة . وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر ، والقرآن والشعر وكلام العرب مملوء بذلك .

وتلخيص الجواب أن الله تعالى لما قال للملائكة : « إنِّى جاعلٌ فى الأرض خليفةً . قالوا : أتجعَلُ فيها مَنْ يُفسد فيها ويَسفِكُ الدماءَ ونحنُ نُسبحُ بحمدكَ ونقدِّسُ لكَ ، قال : إنِّى أَعلمُ مالا تعلمون »[2] أى مطلع على مصالحكم ، وما هو أنفع لكم فى دينكم ، ثم أراد التنبيه على أنه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة — مع أنها تسبح وتقدس وتطيع ولا تعصى — أولى بالاستخلاف فى الأرض وإن كان فى ذريته من يفسد ويسفك الدماء ، فعلم آدم عليه السلام أسماء جميع الأجناس أو أكثرها ثم قال : « أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » مقررا لهم ، ومنبها على

(٢،١) البقرة : ٣١ ، ٣٠

ما ذكرناه ، ودالا على اختصاص آدم بما لم يخصوا به »[1]

وهذا الجواب من الشريف المرتضى هو عين جواب القاضى على نفس السؤال[2] فهو بلا شك حينما كان يعد نفسه للإجابة على سؤال السائل كان فى علمه وقرارة نفسه أنه يعيد جواب أستاذه، ويكرر كلام شيخه عبد الجبار ومع ذلك فلم يذكر اسمه أو يشر اليه .

وفى مقام الخبر الذى خرج عن حقيقته ، قال : فإن قيل ما معنى قوله تعالى: «لكم دِينكم وَلىَ دِين».[3] وظاهر هذا الكلا يقتضى إباحتهم المقام على أديانهم، وقال : فى الإجابة :قلنا فى هذا ثلاثة أجوبة : إن ظاهر الكلام وإن كان إباحة فهو وعيد ومبالغة فى النهى والزجر ، كما قال تعالى : « اعملوا مَا شِئتم » [4].

وهذا الوجه قد ذكره القاضى فى نفس الآية [5]، وإن أخرجه إلى الذم والتوبيخ .

وفى مقام الاعتراض بين الجمل :

قال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : « واتبعوا ما تتلوا الشياطينُ على ملكِ سُليمان ، وما كفر سليمانُ ، ولكنّ الشياطينَ كفروا يُعلّمون الناس السحر، ومَا أُنزل على الملَكين ببابل هَاروُت ومارُوتَ، وما يُعلّمانِ من أحدٍ حتى يقولا : إنما نحن فِتنةٌ فلا تَكفُر ، فيتعلمون منهما ما يُفرّقون به بين المرء وزَوْجه . . الآية »[6] فقال :

(١) أمالى المرتضى قسم ٢ ص ٦٩ ، ٧٠

(٢) المتشابه ص ٧٩ ، ٨٠ ، انظر « الأغراض البلاغية التى خرج اليها أسلوب الأمر » الآية (١) فى التقرير ص١٤١ .

(٣) الكافرون : ٦ (٤) فصلت : ٤٠

(٥) المتشابه ص٧٩، ٨٠، انظر أغراض بلاغية خرج إليها الخبر» الآية(د) فى التوبيخ ص ١٣٥

(٦) البقرة : ١٠٢

كيف ينزل الله السحر على الملائكة ؟ أم كيف تعلم الملائكة الناس السحر والتفريق بين المرء وزوجه ؟» .

وقد أجاب الشريف بعدة وجوه عن السؤال كل منها يزيل الشبهة الداخلة على من لا ينعم النظر فيها ، وذكر فى الوجه الثانى ما يأتى :

أن يكون « ما أنزل » موضع جر ، فيكون معطوفا بالواو على « ملك سليمان » والمعنى : واتبعوا ( أى أهل الكتاب ) ما كذب به الشياطين على ملك سليمان،وعلى ما أنزل على الملكين ، ومعنى : « ما أنزل على الملكين» أى معهما ، وعلى ألسنتهما ، كما قال تعالى : « رَبنا آتنا ما وَعدْتَنا على رُسلك » [1] أى على ألسنتهم ومعهم ، وليس بمنكر أن يكون « ما أنزل على الملكين » معطوفا على « ملك سليمان » وإن اعترض بينهما من الكلام ما اعترض ، لأن رد الشيء إلى نظيره ، وعطفه على ما هو أولى هو الواجب ، وإن اعترض بينهما ما ليس منهما ، ولهذا نظائر فى القرآن وكلام العرب كثيرة . . قال الله تعالى : الحمدُ لله الذى أنزل على عَبدِه الكتابَ ولم يجعلْ له عِوَجاً قيِّماً » [2] و « قيم » من صفات الكتاب حال منه ، لا من صفه « عوج » وإن تباعد ما بينهما ، ومثله قوله تعالى: « يسألونك عن الشهر الحرام قِتالٌ فيه قُل قِتالٌ فيه كبير وَصَدٌّ عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجدِ الحرام وإخراجُ أهله منه أكبرُ عند الله والفتنةُ أكبرُ من القتل » [3] فالمسجد هنا معطوف به على الشهر الحرام - أى يسألونك عن القتال فى الشهر الحرام وعن المسجد الحرام .

ثم قال : « وما يُعلمان من أحدٍ حتى يقولا إنما نحن فِتنةٌ فلا تكفر» والمعنى أنهما لا يعلمان أحدا بل ينهيان عنه ، ويبلغ من نهيهما عنه وصدهما

(١) آل عمران آية ١٩٤ (٢) الكهف : ١ ، ٢
(٣) البقرة آية : ٢١٧

عن فعله واستعماله أن يقولا : « إنما نحن فتنة فلا تكفر » باستعمال السحر والإقدام على فعله — وهذا كما يقول الرجل : ما أمرت فلانا بكذا ، ولقد بالغت فى نهيه حتى قلت له : إنك إن فعلته أصابك كذا وكذا ، وهذا هو نهاية البلاغة فى الكلام ، والاختصار الدال مع اللفظ القليل على المعانى الكثيرة ، لأنه استغنى بقوله تعالى : « وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنه » عن بسط الكلام الذى ذكرناه . . »[1] ، ويستمر الشريف فى شرح الآية .

وهذا الوجه الذى ذكره الشريف المرتضى ذكره القاضى[2] ناقلا له من أبى مسلم محمد بن بحر الأصفهانى ، وكان من كبار المعتزلة (ت ٣٧٠ هـ) إلا أن الشريف المرتضى فى شرحه لهذا الوجه ذكر الشواهد الموضحة من القرآن الكريم والآيات المبينة من الذكر الحكيم ، وأسبغ عليه من علمه الغزير، وبيانه الرائع ما أبان به الغرض ، وحقق به المقصد وأنار السبل .

وفى مقام التقديم والتأخير :

قال الشريف المرتضى : إن سأل سائل عن قوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام : « ولقد همّت به وهمّ بها لولا أنْ رأى بُرهان ربه ، كذلك لِنصرفَ عنه السوءَ والفحشاء إنه من عِبادنا المخلصين »[3] .

فقال : « وهل يسوغ ما تأول بعضهم هذه الآية من أن يوسف عليه السلام عزم على المعصية وأرادها ، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة ، ثم انصرف عن ذلك بأن رأى صورة أبيه يعقوب عليهما السلام عاضا على أصبعه متوعداً له على مواقعة المعصية ، أو بأن نودى له بالنهى والزجر فى الحال على ما ورد به الحديث؟

أجاب الشريف عن هذه الشبهة بوجوه من التأويل كل منها يقتضى

---

(١) أمالى المرتضى القسم الأول ص ٤١٩

(٢) المتشابه ص ٩٩ ، أنظر « الاعتراض » ص ٢١١ (٣) يوسف : ٥٤ .

نزاهة نبي الله تعالى من العزم على الفاحشة وإرادة المعصية ، ومرادنا الآن هو الوجه الثاني .

قال في الوجه الثاني : أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير ويكون تلخيصه : ولقد همت به لولا أن رأى برهان ربه لهم بها ؛ ويجرى ذلك مجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا أنى تداركتك ، وقتلت لولا أنى خلصتك . والمعنى : لولا تداركى لهلكت ولولا تخليصى لقتلت ، وإن لم يكن وقع هلاك ولا قتل ، قال الشاعر :

فلا يدعنى قومى صريحاً لحرة لئن كنتُ مقتولا ويسلمُ عامر

وقال آخر :

فلا يدعنى قومى صريحاً لحُرة لئن لم اعجّل طعنة أو أعجّل

فقدم جواب « لولا »[1] في البيتين جميعاً[2] .

ونفس تلك المقالة قالها القاضى عبد الجبار[3] ، والشريف المرتضى حاكياً لها مع الاستشهاد بالشعر .

وفي مقام الحذف :

قال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : « وإذا أردْنا أنْ نُهلكَ قريةً أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدمرناها تدميراً »[4] .

ذكر الشريف في تأويل هذه الآية خمسة أوجه ، وكان أول هذه التأويلات رأى القاضى عبد الجبار — إلا أنه فصل فيه القول ووجوه الاعتراض بأكثر مما أوجزه شيخه ، حيث يقول : « في هذه الآية وجوه من التأويل ، كل منها يبطل الشبهة الداخلة على المبطلين فيها ، حتى عدلوا بتأويلها عن وجهه وصرفوه عن بابه .

(١) لعله يقصد جواب القسم وما جاز عليه يجوز على ( لولا ) .

(٢) الأمالى القسم الأول ص ٤٨٠ (٣) المتشابه ص ٣٩١ ، انظر الآية الأولى من « تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض » ص١٥٨ (٤) الإسراء : ١٦

أولها : أن الإهلاك قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً ، فاذا كان ظلماً فتعلق الإرادة به لا يقتضى تعلقها به على الوجه القبيح ، ولا ظاهر الآية يقتضى ذلك ، وإذا علمنا بالأدلة تنزه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الإرادة لم تتعلق إلا بالإهلاك الحسن وقوله تعالى : « أمرنا مترفيها » المأمور به محذوف ، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق ، وإن وقع بعده الفسق ، ويجرى هذا مجرى قول القائل : أمرته فعصى ، ودعوته فأبى ، والمراد أنني أمرته بالطاعة . ودعوته إلى الإجابه والقبول [1] .

فالشريف المرتضى نجده يسير على نفس الخط الذى رسمه القاضى عبد الجبار [2] ، وينقل نفس كلامه دون أن يذكر اسمه حتى كأن ذلك معلوما لا يستحق التنبيه عليه ، فهو يرى أن المحذوف الجار والمجرور « بالطاعة » ويعلل لصحة هذا الوجه ويحتج له ، وهذا هو مالم يرضه الزمخشرى فى كشافه كما سنبين [3] .

وفى مقام التكرار :

١ — قال الشريف رداً على جواب السائل: ماوجه التكرار فى سورة الرحمن كقوله تعالى: « فبأىّ آلاء ربكما تكذّبان ؟ » فأما التكرار فى سورة «الرحمن» فإنما حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعددة ، فكلما ذكر نعمة أنعم بها قرر عليها ، ووبخ على التكذيب بها ، كما يقول الرجل لغيره : ألم أحسن إليك بأن خولتك الأموال ، ألم أحسن إليك بأن خلصتك من المكاره؟ ألم أحسن إليك بأن فعلت بك كذا وكذا؟ فيحسن منه التكرار لاختلاف ما يقرر به؛ وهذا كثير فى كلام العرب وأشعارهم قال مهلهل بن ربيعة يرثى أخاه كليباً :

على أنْ ليس عِدلا من كليب ... إذا طُرد اليتيم عن الجَزُور

(١) أمالى المرتضى القسم الأول ص ١

(٢) المتشابه ص ٤٦٠ انظر الآية الأولى من « حذف الجار والمجرور » ص١٧٧

(٣) انظر « الدلائل القواطع فى تأثر الزمخشرى » الآية الثالثة .

وكرر « على أن ليس عدلا من كليب » فى ثمانية أبيات متتابعة — ذكرها الشريف المرتضى فى أماليه — ونقل عن ليلى الأخيلية ترثى توبة ابن الحمير:

ولنعم الفتى يا توبُ كنتَ إذا التقَتْ     صدورَ الأعالى واستشال الأسافلُ

وكرر « ولنعم الفتى يا توب إذا التقت » فى أربعة أبيات متتالية — ذكرها الشريف أيضاً — وقد علق الشريف على ذلك بقوله :

فخرجت هذه الأبيات من تكرار إلى تكرار لاختلاف المعانى التى عددناها على نحو ما ذكرنا : ثم ذكر قول الحارث بن عباد :

قربا مربط النعَامة منى     لقحت حربُ وائل عن حيال

ثم كرر قوله : قربا مربط النَعامة منى » فى أبيات كثيرة من القصيدة للمعنى الذى ذكرنا . ثم قال وهذا المعنى أكثر من أن نحصيه — ثم يقول :

وهذا هو الجواب عن التكرار فى سورة المرسلات بقوله تعالى : « ويلٌ يومئذ للمكذِّبين » .

فإن قيل : إذا كان الذى حسن التكرار فى سورة الرحمن ما عدده من آلائه ونعمه ، فقد عدد فى جملة ذلك ماليس بنعمة ، وهو قوله : « يُرسل عليكما شواظٌ من نارٍ ونحاسٌ فلا تنتصران » ، وقوله : « هذه جهنم التى يكذِّبُ بها المجرمُون يطوفون بينها وبين حميمٍ آنٍ » فكيف يحسن أن يقول بعقب هذا « فبأى آلاء ربكما تكذبان » ، وليس هذا من الآلاء والنعم ؟

قلنا : الوجه فى ذلك أن فعل العقاب وإن لم يكن نعمة فذكره ووصفه والإنذار به من أكبر النعم ، لأن فى ذلك زجراً عما يستحق به العقاب ، وبعثا على ما يستحق به الثواب ، فإنما أشار بقوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان » بعد ذكر جهنم والعذاب فيها ، إلى نعمته بوصفها والإنذار بعقابها ، وهذا مما لا شبهة فى كونه نعمة (١) .

---

(١) الأمالى القسم الأول من ١٢٣ - ١٢٧ .

وحينما نعيد قراءة ما قاله القاضى عبد الجبار (١) فى الحكمة من التكرار فى مثل هذه الآيات لا نشعر بفرق ولا بجديد فما قاله الشريف المرتضى ماهو إلا إعادة ونقل، بل واختصار لما قاله شيخه عبد الجبار نقلا عن أبى على ، والعجب أنه حينما ينقل عن ابن قتيبة أو الفراء يذكر اسمهما كما فى هذا المجلس ، وحينما ينقل عن عبد الجبار يخفى النقل، ويغفل الاسم ويهمل الذكر، وكأن تلك تهمة يبتعد عنها .

٢ — وقال أيضا . إن سأل سائل فقال : ما وجه التكرار فى سورة الكافرين ، وما الذى حسن إعادة النفى لكونه عابدا ما يعبدون ، وكونهم عابدين ما يعبد ، وذكر ذلك مرة يغنى ؟

وقد ذكر الجواب عن التكرار فى سورة الكافرين كلاما نقله عن ابن قتيبة ، ثم ذكر ثلاثة أقوال أخرى وقال عنها : إنها أوضح مما ذكره ابن قتيبة .

أولها : ما حكى عن أبى العباس ثعلب أنه قال : إنما حسن التكرار لأن تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى . وتلخيص الكلام : قل ياأيها الكافرون ، لا أعبد ماتعبدون الساعة وفى هذه الحال ، ولا أنتم عابدون ما أعبد فى هذه الحال أيضا ، فاختص الفعلان منه ومنهم بالحال ، وقال من بعد : ولا أنا عابد ما عبدتم فى المستقبل ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستقبلون ، فاختلفت المعانى وحسن التكرار لاختلافها — ويجب أن تكون السورة على هذا الجواب مختصة بمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن (٢)

فالشريف يروى هذا عن ثعلب ، ونفس المعنى مروى عن القاضى (٣)

---

(١) المغنى جـ ١٦ ص ٣٩٨ — ٤٠٠ ، انظر « السر البلاغى للتكرار » ص ٢٠٣

(٢) الأمالى القسم الأول ص ١٢٠

(٣) المغنى جـ ١٦ ص ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، انظر « السر البلاغى للتكرار » ص ٢٠٣

نقلا عن أبى على الجبائى على خلاف فى توجيه الآيات ، واتفاق تام على أنه ليس هناك تكرار .

وفى مجال علم البيان: سال قلم الشريف المرتضى ، فأبان وأظهر، وأزال الاستشكال عن كل مايدور حوله السؤال ، فقال فى مقام الاستعارة .

١ — إن سأل سائل عن قوله تعالى : « أولئك لم يكونوا معجزين فى الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع ، وما كانوا يبصرون »[1] فقال : .. وكيف نفى الاستطاعة عنهم للسمع والأبصار ، وأكثرهم قد كان يسمع بأذنه ويرى بعينه ؟

قال الشريف فى الجواب : فأما قوله عز وجل : « ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون » ففيه وجوه : وذكر فى الوجه الثانى ، أنهم لاستثقالهم استماع آيات الله تعالى، وكراهيتهم تذكرها وتفهمها ، جروا مجرى من لا يستطيع السمع ، كما يقول القائل : ما يستطيع فلان أن ينظر لشدة عداوته إلى فلان ، وما يقدر على أن يكلمه ، وكما تقول : لمن عهدنا منه العناد والاستثقال لاستماع الحجج والبينات ، ماتستطيع أن تسمع الحق وما تطيق أن يذكر لك ، وكما قال الأعشى :

ودّع هريرة إنّ الرّكب مرتحلُ   وهل تطيقُ وداعاً أيها الرجل؟

ونحن نعلم أنه قادر على الوداع ، وإنما نفى قدرته عليه من حيث الكراهية والاستثقال .

ومعنى « ما كانوا يبصرون » أى إن إبصارهم لم يكن نافعاً لهم ولا مجدياً عليهم مع الإعراض عن تأمل آيات الله تعالى وتدبرها ، فلما انتفت عنهم منفعة الإبصار جاز أن ينفى عنهم الإبصار نفسه ، كما يقول للمعرض عن

(١) هود ٢٠

الحق العادل عن تأويله ، مالك لاتبصر ، ولاتسمع ، ولاتعقل ؟ وما أشبه ذلك »[1] .

وهذا الوجه بعينه هو ما ذكره القاضى عبد الجبار[2] ، والفارق هو تعزيز هذا الوجه وتقويته بالاستشهاد ببيت الأعشى ، والشاهد الجاهلى إذا جاء موافقاً للتأويل كان مقوياً للتفسير ، وأكسب التأويل الصبغة العربية الأصيلة ، وكان كالدليل الناهض، والحجة البالغة فى مشروعية التفسير وحجة التأويل .

٢ — وقال أيضاً : إن سأل سائل عن قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا اسْتجِيبوا لله وللرسول إذا دَعَاكم لِمَا يحْيِيكم »[3] وأجاب الشريف عنه — ومما قال فى الوجه الثانى : « إنه يختص ذلك بالدعاء إلى الجهاد وقتال العدو ، فكأنه تعالى أمرهم بالاستجابة للرسول — عليه السلام — فيما يأمرهم به من قتال عدوهم ، ودفعهم عن حوزة الإسلام وأعلمهم أن ذلك يحييهم من حيث كان فيه قهر للمشركين ، وتقليل لعدوهم ، وفَلٌّ لحدهم وحسم لأطماعهم، لأنهم متى كثروا وقووا استلانوا جانب المؤمنين، وأقدموا عليهم بالقتل وصنوف المكاره ، فمن ها هنا كانت الاستجابة له — عليه السلام — فى القتل تقتضى الحياة والبقاء ، ويجرى ذلك مجرى قوله تعالى : « ولكمْ فى القصَاص حياةٌ »[4] .

وقال فى الوجه الثالث :

وثالثها ما قاله قوم من أن كل طاعة حياة ، ويوصف فاعلها بأنه حى ، كما أن المعاصى يوصف فاعلها بأنه ميت ، والوجه فى ذلك : أن الطائع لما كان

---

(١) الأمالى القسم الأول ص ٥٥٠

(٢) المتشابه ص ٣٢٨ . انظر صور الاستعارة عند القاضى « الآية الثالثة من ألفاظه الصم ، والعمى ، البكم » ص٢٤٦ (٣) الأنفال : ٢٤ (٤) البقرة : ١٧٩

منتفعاً بحياته ، وكانت تودى به إلى الثواب الدائم . قيل : إن الطاعة حياة ، ولما كان العاصى لا ينتفع بحياته من حيث كان مصيره إلى العقاب الدائم كان فى حكم الميت ، ولهذا يقال لمن كان منغص الحياة غير منتفع بها : فلان بلا عيش ولا حياة ، وما جرى مجرى ذلك من حيث لم ينتفع بحياته » [1]

وهذان الوجهان قد أوجزهما القاضى عبد الجبار نقلا عن أبى على [2] وجاء الشريف المرتضى فنظر إليهما ، وبسط الشرح فيهما ، ولم يضف شيئا إلى جوهرهما ، ويستشهد بنفس الآية التى استشهد بها عبد الجبار ، إلا أن الشريف فى هذا الوجه لم يسنده إلى نفسه بل أسنده إلى « قوم » دون أن يعينه أو يعرفه .

٣ — وقال الشريف إن سأل سائل عن قوله تعالى فى قصة يوسف « ولقد هَمتْ به وهَمَّ بها لولا أن رأى بُرهان رَبه » [3] فقال : هل يسوغ ما تأول بعضهم هذه الآية عليه من أن يوسف عليه السلام قد عزم على المعصية وأرادها ، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة . . إلى آخر ما قيل فى هذا .

ويجيب بعدة أجوبة ، أما الثانى منها فعلى التقديم والتأخير ، وقد مر .

وأما الثالث وهو المراد هنا : فقال عنه : « هو ما اختاره أبو على الجبائى — وإن كان غيره قد تقدمه إلى معناه — وهو أن يكون معنى « هم بها » اشتهاها ، ومال طبعه إلى ما دعته إليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة فى مجاز اللغة هما ، كما يقول القائل فيما لا يشتهيه : ليس هذا من همى ، وهذا أهم الأشياء إلى ، ولا قبح فى الشهوة لأنها من فعل الله تعالى فيه ، وإنما يتعلق القبح بتناول المشتهى .

---

(١) أمالى المرتضى القسم الأول ص ٥٢٨ (٢) المتشابه ص ٣٢٢ ،
انظر « صور الاستعارة عند القاضى » الآية الثانية فى استعارة « الحياة والموت » ص ٢٧٤
(٣) يوسف ٢٤

وقد روى هذا التأويل عن الحسن البصرى ، قال : أما همها فكان من أخبث الهم ، وأما همه فما طبع عليه الرجال من شهوة النساء [١] .

وهذا التأويل ذكره القاضى عبد الجبار فى متشابهه [٢] وقد نقله أيضا عن أبى على الجبائى ، ولكن الشريف نقل ذلك عن القاضى أم عن أبى على ؟ لقد صرح بنقله عن أبى على ، والعقل يجوز أن يكون النقل من القاضى فهو شيخه وأقرب إلى التأثر به من غيره .

٤ — وقال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : ولو ترَى إذْ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نُرَدُّ ولا نُكذبَ بآيات ربنا ونكونَ من المؤمنينْ ، بلْ بدا لهم ما كانوا يخفون من قبلُ ولو رُدُّوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذِبون [٣] فقال : كيف قال من بعد « ولو ردوا لعادوا لما نهو عنه وإنهم لكاذبون » فشهد عليهم بالكذب ثم علقه بما لا يصح فيه معنى الكذب وهو التمنى ، لأنهم تمنوا ولم يخبروا ؟

ومما قال فى الجواب : فأما قوله تعالى حاكيا عنهم : « ياليتنا نرد » ، وقوله تعالى : « وإنهم لكاذبون » ، فمن الناس من حمل الكلام كله على وجه التمنى ، فصرف قوله تعالى : « وإنهم لكاذبون » إلى غير الأمر الذى تمنوه ، لأن التمنى لا يصح معه الصدق والكذب ، لأنهما إنما يدخلان فى الأخبار المحضة . لأن قول القائل : ليت الله رزقنى ولدا ، وليت فلانا أعطانى مالا أفعل به كذا وكذا ، لا يكون كذبا ولا صدقا ، وقع ما تمناه أو لم يقع ، فيجوز على هذا أن يكون قوله تعالى : « وإنهم لكاذبون » مصروفا إلى حال الدنيا ، كأنه تعالى قال : « وهم كاذبون فيما يخبرون به عن أنفسهم فى الدنيا من اعتقاد الحق »

---

(١) الأمالى القسم الأول ص ٤٨١ (٢) المتشابه ص ٣٩١
انظر الاستعارة عند القاضى ، الآية رقم ١٨ فى استعارة الآيات المفردة ص ٢٨٥
(٣) الأنعام آية ٢٧ ، ٢٨

وهذا التوجيه من كلام الشريف يحمل الكلام على الحقيقة .

ثم قال : وقد يجوز أيضا أن يحمل قوله تعالى « وإنهم لكاذبون » على غير الكذب الحقيقي ، بل يكون المراد والمعنى : أنهم تمنوا مالا سبيل إليه فكذب أملهم وتمنيهم ، وهذا مشهور في الكلام ، لأنهم يقولون لمن تمنى مالا يدرك : كذب أملك وأكدى رجاؤك ، وما جرى مجرى ذلك .

قال الشاعر :

كذبتُم ، وبيتِ الله لا تأخذُونها مراغمةً ما دامَ للسيف قائمُ

وقال آخر :

كذبتم ، وبيتِ الله لا تنكِحونها بَنِى شابَ قرناها تصُرو تحلبُ

ولم يرد الكذب في الأقوال ، بل التمني والأمل » [1] .

وهذا التوجيه من كلام الشريف يحمل على المجاز بالاستعارة ، فقد شبه الشريف تمنيهم مالا سبيل إليه — من ردهم إلى الدنيا وعدم التكذيب . . إلخ بالكذب .

وما ذكره الشريف المرتضى في كلا الوجهين مبسوطا ومشروحا ، ذكره القاضي مجملا [2] ، ولكن الشريف كعادته فهم مراد القاضي فأفصح عن مراده ، وأوضح عن غرضه ، واستشهد على ما أراده من معنى ، واحتج لما مال إليه من تفسير ، مبينا معنى المجاز الذي أطلقه القاضي مجملا كاشفا عن نظيره في الاستعمال وفي الشعر العربي .

وفي مقام ما سمي بالمجاز المرسل ، قال الشريف المرتضى : إن سأل سائل عن معنى قوله تعالى : « إنما نُطعمكم لوجه الله » [3] وقوله تعالى : « ويبقى وجهُ

---

(١) الأمالي القسم الثاني ص ٢٧١ — ٢٧٣ (٢) المتشابه ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، انظر « صور الاستعارة عند القاضي » الآية الأولى من الاستعارات المفردة ص ٢٧٥

(٣) الإنسان : ٩

وربك ذُو الجلال والإكرام»[١]، وماشاكل ذلك من آى القرآن المتضمنة لذكر « الوجه » .

وقال فى الجواب : إن الوجه فى اللغة العربية ينقسم إلى أقسام :

فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان ، ثم عدد عدة معانٍ أخرى للوجه حتى قال : ووجه الشيء نفسه وذاته . قال أحمد بن جندل السعدى :

ونحنُ حفزنا الحوفزان بطعنة     فأفلت منها وجهه عتَدٌ نهْد[٢]

أراد أفلته ونجاه ، ومنه قولهم : إنما أفعل ذلك لوجهك .

ويدل على أن الوجه يعبر به عن الذات، قول الله تعالى: « وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ ووجوهٌ يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة[٣]» وقوله تعالى: « وجوهٌ يومئذ ناعمة لسعيها راضية »[٤] .

لأن جميع ما أضيف إلى الوجوه فى ظاهر الآى من النظر والظن والرضا لا يصح إضافته فى الحقيقة إليها، وإنما يضاف إلى الجملة ، فمعنى قوله تعالى : « كل شيء هالكٌ إلا وجههُ » أى كل شيء هالك إلا هو، وكذلك قوله تعالى« كل من عليها فانٍ ويبقى وجهُ ربك ذُو الجلال والإكرام» ، لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل : « ذى الجلال » كما قال :« تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام»[٥] لما كان اسمه غيره[٦] .

وما ذكره الشريف المرتضى مجموعا فى هذا المجلس ذكره القاضى عبد الجبار[٧] مفرقا فى كتبه ،وقد ذكره الشريف أيضاً ليدفع شبهة التجسيم

---

(١) الرحمن : ٢٧

(٢) حفزنا : طعنا . فرس عتد بفتح التاء وكسرها إذا كان شديدا سريع الوثب ، النهد السريع . الحوفزان : الحارث بن شريك طعنه قيس بن عاصم .

(٣) القيامة : ٢٢ ــ ٢٥     (٤) الغاشية : ٨ ، ٩ .     (٥) الرحمن : ٧٨

(٦) الأمالى القسم الأول ص ٥٩١     (٧) المتشابه ص ١٠٥ ، ٦٣٢ ، ٦٧٣ ، «انظر»صور المجاز المرسل عند القاضى» الجزئية ص٣١٥ ومابعدها

عن الذات العلية، وموجها للآيات بما يفيد ما سمى بعد « بالمجاز المرسل » ، وفضل الشريف فى ربط هذه الآيات القرآنية بنظيرها من كلام العرب من الشعر والنثر ، وساعده على ذلك كثرة محفوظه منها ، وسرعه بديهته فى ربط الآية بما يشبهها من كلام العرب الفصحاء . على أننا نلاحظ أنه وهو فى سياق الاستدلال بقوله تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » يقول : لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل « ذى الجلال » كما قال : « تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام » لما كان اسمه غيره — وهـــذا النص بعينه، وتلك الحجة بنفسها مسطورة عند الشريف الرضى[1] — فمن منها منتفع بالآخر يا ترى؟

وقال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : « وقالت اليهودُ يدُ الله مغلولة غلَّت أيديهم ، ولُعِـنُوا بما قالوا ، بل يداه مبسُوطتـان ينفقُ كيف يشاء[2] » ، فقال : ما اليد التى أضافها اليهود إلى الله تعالى وادعوا أنها مغلولة ؟ وما نرى أن عاقلا من اليهود ولا غيرهم يزعم أن لربه يداً مغلولة واليهود تتبرأ من أن يكون فيها قائل بذلك.

وقال فى الجواب : يحتمل أن يكون قوم من اليهود وصفوا الله تعالى بما يقتضى تناهى مقدوره ، فجرى ذلك مجرى أن يقولوا : إن يده مغلولة ، لأن عادة الناس جارية بأن يعبروا بهذه العبارة عن هذا المعنى ، فيقولون : يد فلان منقبضة عن كذا ، ويده لا تنبسط إلى كذا، إذا أرادوا وصفه بالفقر والقصور ، ويشهد بذلك قوله تعالى : « لقد سمع اللهُ قولَ الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء »[3] ثم قال تعالى مكذباً لهم : « بل يداهَ مبسوطتان» أى أنه مما لايعجزه شىء ، وثنى اليدين تأكيداً للأمر ، وتفخيما له ، ولأنه أبلغ فى المعنى المقصود من أن يقول : بل يده مبسوطة .

---

(١) تلخيص البيان ص ٣٢١ (٢) المائدة : ٦٤ (٣) آل عمران : ١٨١ .

وقد قيل أيضاً : إن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل ، واستبطأوا فضله ورزقه .

وقيل : إنهم قالوا على سبيل الاستهزاء ، إن إله محمد أرسله يداه إلى عنقه، إذ ليس يوسع عليه وعلى أصحابه ، فرد الله قولهم وكذبهم بقوله : « بل يداه مبسوطتان » .

واليد ها هنا الفضل والنعمة ، وذلك معروف فى اللغة متظاهر فى كلام العرب وأشعارهم . ويشهد له من الكتاب قوله تعالى : « ولا تجعل يدَكَ مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »[1] ولا معنى لذلك إلا الأمر بترك إمساك اليد عن النفقة فى الحقوق ، وترك الإسراف إلى القصد والتوسط .

ويمكن أن يكون الوجه فى تثنية النعمة من حيث أريد بهما نعم الدنيا ونعم الآخرة ، لأن الكل وإن كان نعم الله — فمن حيث اختص كل واحد من الأمرين بصفة تخالف صفة الآخر صار كأنهما جنسان أو قبيلان .

ويمكن أيضا أن يكون المراد بتثنية النعمة أنه أريد بها النعم الظاهرة والباطنة[2] .

وما ذكره الشريف المرتضى فى كل هذا مسطور فى آثار القاضى عبد الجبار[3] بدون تحريف ، حتى أنه جمع بين آيتى المائدة والإسراء فى قرن واحد كما جمعهما القاضى ، وإن كانت المباحث المتأخرة فرقت بينهما فجعلت آية المائدة من المجاز المرسل، وآية الإسراء من قبيل الكناية .

وفى مجال ما سمى بـ « المجاز العقلى » قال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : اللهُ ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور[4]، فقال :

---

(١) الإسراء : ٦٩

(٢) الأمالى القسم الثانى ص ٣.

(٣) المتشابه ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ، التنزيه ص ٢٢٨ ، انظر « صور المجاز المرسل عند القاضى » السببية ص ٣٢٤

(٤) البقرة : ٢٧٧ .

أليس ظاهر هذه الآية يقتضى أنه هو الفاعل للإيمان فيهم ؟ لأن النور هنا : كناية عن الإيمان والطاعة ، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصى ، ولا معنى لذلك غير ما ذكرنا ، وإذا كان مضيفا للإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين ، وهذا خلاف مذهبكم .

وقال فى الجواب : أما النور والظلمة المذكوران فى الآية فجائز أن يكون المراد بهما : الإيمان والكفر ، وجائز أن يراد بهما أيضاً الجنه والنار ، والثواب والعقاب . فقد تصح الكناية عن الثواب والنعيم فى الجنة بأنه نور، وعن العقاب فى النار بأنه ظلمة ، وإذا كان المراد بهما الجنة والنار ساغ إضافة إخراجهم من الظلمات إلى النور إليه تعالى ، لأنه لا شبهة فى أنه جل وعز هو المدخل للمؤمن الجنة والعادل به عن طريق النار .

على أننا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصح ، ولم يكن مقتضيا لما توهموه ويكون وجه إضافة الإخراج إليه — وإن لم يكن الإيمان من فعله — من حيث دل ، وبين ، وأرشد ، والطف ، وسهل ، وقد علمنا أنه لولا هذه الأمور لم يخرج المكلف من الكفر والإيمان فيصح إضافة الإخراج إليه لكون ما عددناه من جهته ، وعلى هذا يصح من أحدنا إذا أشار على غيره بدخول بلد من البلدان ورغبه فى ذلك وعرفه ما فيه من الصلاح ، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول : أنا أدخلت فلانا البلد الفلانى ، وأنا أخرجته من كذا وكذا ، ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعى .

ألا نرى أنه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات ، إلى الطواغيت، وإن لم يدل ذلك على أن الطاغوت هو الفاعل للكفر فى الكفار، بل وجه الإضافة إلى ما تقدم لأن الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر ويزينون فعله ، فتصح إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان

وحزبه ، وكل عدو لله تعالى صد عن طاعته وأغرى بمعصيته يصح إجراء هذه التسمية عليه — فكيف اقتضت الأولى أن الإيمان من فعل الله تعالى فى المؤمن ، ولم تقتض الثانية أن الكفر من فعل الشياطين فى الكفار ؟ لولا بله المخالفين وغفلتهم(١) .

فالذى ذكره الشريف المرتضى من صور « المجاز العقلى » وفصله وجمعه فى مكان واحد — بأن جعل إسناد الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله سبحانه من حيث كان سبباً فى ذلك بالتيسير والتسهيل ، كما جعل إسناد الإخراج من النور إلى الظلمات إلى الطاغوت من حيث أن الشياطين يدعون إلى الكفر ويزينون فعله فصح إضافته إليهم — جعله القاضى(٢) فى أماكن متفرقة وفى كل مناسبة يقتضى أن الإسناد إلى غير ما هوله . فجاء الشريف وجمع هذه المعلومات وأخرجها فى نظام وترتيب آخذاً المادة من القاضى عبد الجبار مغفلا اسمه، ومهملا ذكره .

وفى مقام التمثيل يقول الشريف المرتضى : إن سأل سائل عن الخبر المروى عن عبد الله بن عمر أنه قال : سمعت النبي — صلى الله عليه وسلم وآله — يقول: « إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف شاء » ، وذكر الشريف بعض أحاديث من هذا القبيل .. فقال : ما تأويل هذه الأخبار على ما يطابق التوحيد وينفى التشبيه ؟

الجواب : إن الذى يعول عليه من تكلم فى تأويل هذه الأخبار ، هو أن يقول : إن الإصبع فى كلام العرب وإن كانت الجارحة المخصوصة ، فهى أيضاً الأثر الحسن ، يقال : لفلان على ماله وأبله إصبع حسنة ، أى قيام وأثر حسن ، قال الراعى يصف راعياً حسن القيام على إبله :

---

(١) الأمالى القسم الثانى ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) المتشابه صفحات ٩٦ ، ٩٧ ، ١٣٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ انظر « علاقات المجاز العقلى » ص ٣٦٣ ومابعدها

ضعيفُ العصا بادِى العروقِ ترى له
عليها إذا ما أجدبَ الناسُ إصبعا

ثم استمر فى ذكر الشواهد العربية ليعزز ويقوى هذا الاتجاه .

ثم قال : والإصبع فى كل ما ذكرنا المراد بها الأثر الحسن والنعمة ، فيكون المعنى : ما من آدمى إلا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين .

وبعد أن يعرض هذا الرأى يفضل وجها آخر ، فيقول :

وفى هذه الأخبار وجه آخر هو أوضح مما ذكر، وأشبه بمذاهب العرب فى ملاحين كلامها، وتصرف كناياتها، وهو أن يكون المعنى فى ذكر الأصابع الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها ، والفعل فيها عليه جلت عظمته ، ودخول ذلك تحت قدرته . ألا ترى أنهم يقولون : هذا الشيء فى خنصرى ، وإصبعى ، وفى يدى وقبضتى ، كل ذلك إذا أرادوا تسهله وتيسيره وارتفاع المشقة فيه والمئونة .

ثم قال : وعلى هذا المعنى يتأول المحققون قوله تعالى : « والارضُ جميعها قبضتهُ يوم القيامة والسمواتُ مطويات بيمينه »[1] فكأنه — صلى الله عليه وآله — لما أراد المبالغة فى وصفه بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة، قال : إنها بين أصابعه ... جرياً على مذهب العرب فى إخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ ، وهذا الوجه يجب ن يكون مقدما على الوجه الأول ، ومعتمداً عليه لأنه واضح جلى[2] .

وقد ذكر الشريف هذه الآية « والأرض جميعاً — الآية فى سياق هذه الأخبار وذكر الغرض منها عرضاً ودون قصد ولا تعمد لأن هدفه كان بيان تلك الأخبار الواردة فيها تلك الشبهات ، ورأى أن المراد من الآية :

---

(١) الزمر : ٦٨ .

(٢) الأمالى القسم الأول ص ٣١٨ - ٣٢٠

إن السموات والأرض فى تقليبها وتصريفها كيف شاء الله وأراد بدون تكلف ومشقة كما لو كانت فى قبضته ويمينه . وقد ساق هذا الرأى على أنه قول المحققين وعرضه فى معرض رضاه الكامل عنه ، حيث قال : وهذا الوجه يجب أن يكون مقدما على الوجه الأول ومعتمداً عليه لأنه واضح جلى .

وفى تفسيره ذاك وتوضيحه لهذا الوجه الأخير لم يخرج عن رأى القاضى عبد الجبار[1] .

وفى بحث « الكناية » عرض للآية الكريمة : « ليس كمثله شىء »[2] فيما قال :

قال الشريف فى فائدة الإيجاز عند العرب : « اعلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلباً لتقصير الكلام وإطراح فضوله ، والاستغناء بقليله عن كثيره ويعد ذلك فصاحة وبلاغة ، وفى القرآن من هذا الحذف والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن فى أعلى منازله .

ثم قال : فاذا كانت الفصاحة هى الاختصار ، فكيف قال تعالى : « ليسَ كمَثْله شىء » ؟ قلنا : دخول الكاف ها هنا ليست على سبيل الزيادة التى لو طرحت لتغير المعنى ، بل تفيد بدخولها ما لا يستفاد مع خروجها ، لأنه إذا قال : « ليس مثله شىء » جاز أن يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الأحوال ، فاذا دخلت الكاف فهم نفى المثل من كل وجه ، ألا نرى أنه لا يحسن أن يقال : ليس كمثله أحد فى كذا بل على الإطلاق والعموم .

---

(١) المتشابه ص ٥٩٨ انظر « صور الاستعارة عند القاضى » الآية السادسة فى استعارة الآيات المفردة ص ٣١٢

(٢) الشورى : ١١

وبمثل هذا الجواب نجيب من يسأل عن قولهم : ما إن فى الدار زيد ، لأنه لو قال : ما فى الدار زيد لجاز أن يكون نفيه لكونه فيها على وجه دون وجه ، فاذا قال « ما إن » فهم نفى كونه على كل حال ، وهذا يدل على أنها مفيدة غير زائدة »(١) .

وهذا الكلام المفصل الواضح أورده عبد الجبار (٢) موجزا مرة ومفصلا أخرى فى نفس الآية مما يدل على تأثره به وإفادته منه . . وقد جعل المتأخرون هذا المثال من قبيل الكناية لأنه دل على نفى المثل بالطريق الأبلغ .

وفى مجال علم البديع ، قال الشريف فيما سماه المتأخرون « بالمشاكلة » : إن سأل سائل عن قوله تعالى: «اللهُ يستهزِىءُ بهم ويَمُدُّهم فى طُغيانِهم يَعْمَهون»(٣) . فقال : كيف أضاف الاستهزاء إليه تعالى ، وهو مما لا يجوز فى الحقيقة عليه ؟

وقد أجاب عن هذا التساؤل بعدة وجوه من التأويل . وقال فى الوجه الخامس : « أن يكون المعنى أنه يجازيهم على استهزائهم ، فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب ، والعرب تسمى الجزاء على الفعل باسمه ، فقال تعالى : « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلُها »(٤) — وقال تعالى : فمَن اعتدى عليكُم فاعتدوا عليه بمثلِ ما اعتدى عليكم »(٥) وقال : « وإنْ عاقبْتُم فعاقبوا بمثل ماعوقبتُم به »(٦) وقال الشاعر :

ألا لا يجهلَنْ أحد علينا فنجهلَ فوق جهلِ الجاهلينا

---

(١) الأمالى القسم الثانى ص ٣٠١

(٢) المتشابه ص ٢٦٠٤ التنزيه ص ٣٧٣ — المغنى ج ١٦ ص ٣٨٩ انظر ص ٣٨٢

(٣) البقرة : ١٥

(٤) الشورى : ٤٠

(٥) البقرة : ١٩٤

(٦) النحل : ١٢٦ .

ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه ويشتد اختصاصه وتعلقه به، إذا انكشف المعنى وأمن الإبهام.. ثم يقول: وكل الذى ذكرناه يقوى هذا الجواب من جواز التسمية للجزاء على الذنب باسمه[1].

وهذا الحشدمن الآيات الشريفة والأمثال العربية والشعر الذى حشده الشريف للتدليل على جواز تسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل هو سماه من بعده من المتأخرين « بالمشاكلة » أو « المجاز المرسل » وهذا الحشد أتى به القاضى[2] مفرقا فى آيات عديدة من القرآن الكريم، ونص على أن ذلك مجاز وتوسع فى اللغة، وأن ذلك عادة من عادات العرب فى توسعاتهم فى اللغة وتجوزاتهم فيها، وجاء القرآن على ما تعودوا، فما جاء به الشريف مسبوق به، والقاضى أحد السابقين، والعقل يجوز تأثره به أكثر من تأثره بغيره.

١ — وقال الشريف فى مقام ما سماه التبعيد: إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكيا عن شعيب عليه السلام: «قد افْتَرَيْنا على الله كَذِباً إن عُدنا فى ملتكم بعد إذْ نجَّانا الله منها، وما كان لنا أنْ نعودَ فيها إلا أنْ يشاءَ الله ربنا»[3] فقال: أليس هذا تصريحا منه بأن الله تعالى يجوز أن يشاء الكفر والقبيح لأن ملة قومه كانت كفراً وضلالا، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إلا أن يشاء الله.

وقد أجاب عن هذا التساؤل بستة أوجه، وذكر فى الوجه الثانى:

« أنه أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علقه بمشيئة الله تعالى لما كان معلوما أنه لا يشاؤه، وكل أمر علق بما لا يكون فقد نفى كونه على

---

(١) الأمالى القسم الثانى ص ١٤٧، القسم الأول ص ٣٢٧.

(٢) التنزيه ص ٣٧٥ والمتشابه ص ٥٦، ١١٩ أنظر « المشاكلة » ص٣٩٦.

(٣) الأعراف: ٨٩.

أبعد الوجوه ، وتجرى الآية مجرى قوله تعالى : « ولا يدْخُلون الجنَّةَ حتَّى يلجَ الجملُ فى سمِّ الخِياط »[١] وكما يقول القائل : أنا لا أفعل ذلك حتى يبيض القار، أو يشيب الغراب ، وكما قال الشاعر :

وحتى يئُوب القَارِظان كلاهما ويُنشر فى القتلى كليبٌ لوائل[٢]

والقارظان لا يئوبان أبداً ، وكليب لا ينشر أبداً ، فكأنه قال : إن هذا لا يكون أبداً[٣] .

وهذا الوجه هو ما ذكره القاضى فى نفس الآية[٤] إلا أن الشريف على عادته يضيف إلى الرأى الشواهد العربية الصريحة ويؤيده ،بما عرف من عادات العرب فى التعبير — وإن كان بعض تلك الشواهد بعينها عند القاضى حتى يخرج التوجيه فى ثوب مقبول ، مدعم بالحجةمؤيد بالأسانيد ،فيتضح التأويل وضوح الشمس ،ولا عجب فهو من شجرة النبوة من العترة الطاهرة التى غذيت بلبان البلاغة، ورضعت أفاريق الفصاحة .

٢ — وقال أيضا إن سأل سائل عن قوله تعالى : « فأما الذين شقُوا ففى النار لهم فيها زَفيرٌ وشَهيقٌ ، خالدين فيها ما دَامت السَّمواتُ والأرضُ إلا ما شاء ربُّكَ ، إن ربكَ فعَّالٌ لِمَا يُرِيدَ ، وأما الذين سُعِدُوا ففى الجَنَّة خالدين فيها ما دامت السمواتُ والأرضُ إلا ما شاء ربك عطاءً غيرَ مَجْذوذ »[٥] فقال : مامعنى الاستثناء هنا، والمراد الدوام والتأبيد ؟ ثم ما معنى التمثيل بمدة السموات والأرض التى تفنى وتنقطع .

---

(١) الأعراف : ٤ (٢) البيت لأبى ذؤيب الهذلى . ديوان الهذليين ، القارظان : هما رجلان من عنزة ، خرجا يجتنيان القرظ ، فلم يرجعا فضرب بهما المثل ( شرح ديوان الهذليين ص ١٤٥ (٣) الأمالى القسم الأول ص٤٠٣
(٤) المتشابه ص ٢٨٧ ، انظر « التبعيد » ص٤١٧ (٥) هو : ١٠٦ ، ١٠٧

وقد ذكر فى الإجابة عدة وجوه . ومما قال فى الوجه الثالث .

« أن تكون « إلا » بمعنى الواو ، والتأويل : خالدين فيها ما دامت السموات والأرض وما شاء ربك من الزيادة . واستشهد بقول الشاعر :

وكل أخٍ مفارقُه أخوه   لعمرُ أبيك إلا الفرقدان

معناه : والفرقدان — وقول الآخر :

وارى لها داراً بأغدرة السيدان لم يدرس لها رسمُ[1]
إلا رماداً هامداً دفعت   عنه الرياحُ خوالدٌ سُحمُ

والمراد بـ « إلا » ها هنا الواو . وإلا كان الكلام متناقضا .

وقال فى الوجه السادس : أن يكون تعليق ذلك بالمشيئة على سبيل التأكيد للخلود والتبعيد للخروج ، لأن الله تعالى لا يشاء إلا تخليدهم على ما حكم به ودل عليه ، ويجرى ذلك مجرى قول العرب : والله لأهجرنك إلا أن يشيب الغراب . ويبيض القار ، ومعنى ذلك أنى أهجرك أبدا ، من حيث علق بشرط معلوم أنه لا يحصل ، وكذلك معنى الآيتين ، والمراد بهما أنهم خالدون أبدا ، لأن الله تعالى لا يشاء أن يقطع خلودهم — ثم قال :

وأما تعليق الخلود بدوام السموات والأرض فقد قيل فيه : إن ذلك لم يجعل شرطا فى الدوام ، وإنما علق به على طريق التبعيد ، وتأكيد الدوام ، لأن العرب فى مثل هذا عادة معروفة خاطبهم الله تعالى عليها ، لأنهم يقولون : لا أفعل كذا مالاح كوكب ، وما أضاء الفجر ، وما اختلف الليل والنهار ، وما بل بحر صوفه ، وما تغنت حمامة ، ونحو ذلك ومرادهم التأبيد والدوام .

---

(١) أغدرة السيدان : اسم موضع بين البصرة والبحرين .

ويجرى كل ما ذكرناه مجرى قولهم : لا أفعل كذا أبدا ، لأنهم يعتقدون فى جميع ما ذكرناه أنه لا يزول ولا يتغير [١] .

وهذان الوجهان اللذان ذكرهما الشريف المرتضى هما بعينهما للقاضى عبد الجبار [٢] ، وفى نفس الآية ، وقد ذكر القاضى هذا الوجه السادس فى عدة آيات أخرى [٣] من القرآن الكريم ، على أن القاضى فى بعض هذه الآيات أسند هذا الرأى إلى بعض شيوخه وفى بعضها الآخر أسنده للمجهول ، مما يدل على أنه أيضاً متتبعا شيوخه ، السابقين ، بينما الشريف أطلق هذان الوجهان ؛ وفى الإطلاق ما يدل على أنهما لنفسه ، لأنه فى الوجه الأول فى تأويل تلك الآية قال : وهذا الوجه يختاره الفراء وغيره من المفسرين .

٣ — وقال : إن سائل عن قوله تعالى : « ولَمَّا جاء مُوسى لِميقاتنا وكلَّمَه ربُّه ، قال ربِّ أرنى أنظرْ إليك قال : لن تَرَانى ولكن انظُر إلى الجبَل فإن استَقَرَّ مكانَه فسَوْفَ تَرانى ؛ فلَمَّا تجلَّى ربُّه للجَبل جَعله دكا وخرَّ موسى صَعِقًا ، فلما أفاقَ قال سبْحانك تبْتُ إليك وأنا أوّلُ المؤمنين » [٤] ، وقال : ما تنكرون أن تكون هذه الآية دالة على جواز الرؤية عليه عز وجل ، لأنها لو لم تجز لم يجز أن يسألها موسى عليه السلام ، كما لا يجوز أن يسأل اتخاذ الصاحبة والولد ، ولو كانت الرؤية أيضا مستحيلة لم يعلقها بأمر يصح أن يقع وهو استقرار الجبل ، فلما علمنا صحة استقرار الجبل فى موضعه . فيجب أن تكون الرؤية صحيحة فى حكم ما علقت به ؟

وقوله تعالى : « فلما تجلى ربه للجبل » يقتضى جواز الحجاب عليه تعالى ، لأن التجلى والظهور لا يكونان إلا بعد احتجاب واستتار .

---

(١) الأمالى القسم الثانى ٨٧-٩٠ (٢) المتشابه ص ٣٨٥ ، التنزيه ص ١٨٤ انظر « التمهيد » ص ٤١٩
(٣) المتشابه ص ٢٨٧، ٢٩٦ آيتى الأعراف ١٤٣،٤٠ ، التنزيه ص ١٤٧ (٤) الأعراف ١٤٣

ثم قال فى الجواب : « ولأصحابنا عن هذه المسألة أجوبة » . ثم قال فى الجواب الأخير « وقد استدل بهذه الآية كثير من العلماء الموحدين على أنه تعالى لايرى بالأبصار من حيث نفى الرؤية نفيا عاما بقوله تعالى : « لن ترانى » ثم أكد ذلك بأن علق الرؤية باستقرار الجبل الذى علمنا أنه لم يستقر ، وهذه طريقة للعرب فى تبعيد الشىء ، لأنهم يعلقونه بما يعلم أنه لايكون ، كقولهم : لا كلمتك ما أضـــاء الفجر ، وطلعت الشمس ، وكقول الشاعر :

إذا شابَ الغرابُ أتيتُ أهْـلى وصار القارُ كاللَّبن الحَـلِـيب

ومما يجرى هـذا المجرى قوله تعالى : « ولا يدخـلون الجَـنَّـة حتى يَلِـجَ الجملُ فى سَمِّ الخياط »[1] .

وبإعادة قراءة تفسير هذه الآية بوجوهها جميعا فى كتب القاضى[2] نجد أن الشريف نظر فى ذلك إليه وأفاد منه ، وقد أشار الشريف إلى هذا الأخذ فقال : ولأصحابنا عن هذه المسألة أجوبة . وبالرجوع إلى جملة ماقاله القاضى فى آيات « التبعيد » نجد أن معظم تلك الشواهد موجودة فى كتبه .

ومما قاله الشريف فى مقام « المبالغة » : إن سأل سائل عن تأويل قوله تعالى : « خـُلِـق الإنسانُ من عجلٍ ، سأُرِيكم آياتِى فـلا تستعـجلون »[3]

وقد ذكر فى الجواب عدة وجوه من التأويل — وذكر الوجه الأول أن يكون معنى القول المبالغة فى وصف الإنسان بكثرة العجلة ، وأنه شديد الاستعجال لما يؤثره من الأمور ، لهج باستدناء مايجاب إليه نفعا ، أو يدفع عنه ضررا ، ولهم عادة فى استعمال مثل هذه اللفظة عند المبالغة ، كقولهم لمن يصفونه بكثرة النوم : ماخلقت إلا من النوم ، وماخلق فلان

(١) الأمالى ص ٢١٥ — ٢٢١ القسم الثانى (٢) المتشابه ص ٢٩١ — ٢٩٦ ، التنزيه ص ١٨٤ ، انظر ( التبعيد ) ص ٤١٨ (٣) الأنبياء : ٣٧

إلا من شر ، إذا أرادوا كثرة وقوع الشر منه ، وربما قالوا : ما أنت إلا أكل وشرب ، وما أشبه ذلك : قالت الخنساء تصف بقرة :

ترتعُ ما غفلت حتىٰ إذا ادكرت فإنما هي إقبالٌ وإدبار

وإنما أرادت ما ذكرناه من كثرة وقوع الإقبال والإدبار منها .

ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى : « وكان الانسانُ عجولا »[1] ويطابقه أيضاً قوله تعالى « فلا تستعجلون » لأنه وصفهم بكثرة العجلة ؛ وإن من شأنهم فعلها ، توبيخاً لهم وتقريعاً . . » .

وقد ذكر القاضي فى نفس الآية هذا الوجه[2] واستدل عليه ، ولكن الشريف كعادته زاد فى الاستدلال وأكثر من الاستشهاد ، وهذا لا يعفيه من الأخذ والتأثر به. فالقاضي له فضل السبق والابتكار، والشريف له فضل الزيادة فى الاستشهاد والبسط فى الاستدلال .

والخلاصة: يتبين لنا من النقول الكثيرة، وبالمقابلة بين نصوصه ونصوص القاضي عبد الجبار ، نرى أنه كان متابعا له شارحا لوجهة نظره موضحاً لإبهامه وغامضه ، وعلى الرغم من أن الشريف المرتضى كان متابعا لعبد الجبار فى تفسير كل آية تعرض لها ، وكان ناظراً لتأويلاته فى كل آيات المتشابه ، وكأنها كانت تحت يده وقبلة نظره يستقى من معينه ويغترف من منبعه يهتدى بنوره ويستضيء بمصباحه ؛ إلا أنه قد كان له فضل لا ينكر فى توضيح الفكرة وبيان الغرض وفهم المراد ، فقد كان يعرف إشاراته وتوجيهاته، ويتناولها بالشرح والتفصيل، وكان لمحفوظه من الشعر ودرايته الواسعة بالأدب العربي، ومعرفته بأساليب اللغة واتجاهات العرب الفصحاء مدد لا ينضب، ومعين لا يغور فى الاستشهاد على التأويل والاستدلال على

---

(١) الإسراء : ١١ .

(٢) التنزيه ص ٢٦٢، أنظر « أغراض بلاغية خرج إليها الخبر» الآية الثالثة فى الإنكار ص ١٣٦

وجوه التفسير ، فقد كان يكثر من الاستشهاد ، ويطيل فى الاستدلال حتى يروى الظامىء ، ويشبع الطالب وحتى لايدع لقائل قولا ، ولا لمزيد مكانا، ولا ريب فى ذلك فهو من شجرة النبوة ،ومن العترة الطاهرة الذين سقوا لبان البيان، وفطروا على الفصاحة ، ووضعوا أفاويق البلاغة صاغراً عن كابر .

ووصفنا له بالمتابعة لشيخه وتقفى آثاره ،لا يمنع أن يكون له مواقف تشهد له بالتفوق والمهارة والتفرد والاستدلال بشخصيته والاعتماد على فكرته رادا بذلك فكرة غيره من أساتذته فى المذهب، وسابقيه فى التفسير والتأويل .

يقول فى قوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانةَ على السموات والأرضِ والجبالِ فأبينَ أنْ يحمِـلنها وأشفقن منها وحملها الإنسانُ » [1].

تقديره : إن السموات والأرض والجبال لو كن ممن يأبى ويشفق وعرضناعليهن الأمانة لأبين وأشفقن — وجعل المعلوم بمنزلة الواقع — فقال: « عرضنا » من حيث علم أن ذلك المشروط لو وقع شرطه لحصل هو ، ثم قال : وهذا التأويل الذى استخرجناه أولى مما ذكره المفسرون من أنه تعالى أراد : عرضنا الأمانة على أهل السموات والأرض ، لأن أهل السموات والأرض هم الناس والملائكة ، فأى معنى لقوله : « وحملها الإنسان » وهو يريد الجنس ، ومثله قوله الشاعر : امتلأ الحوض وقال قطنى

والمعنى : امتلأ الحوض حتى لو كان ممن يقول لقال ذلك . وهذا أولى فى نفسى من تفسيرهم هذا البيت بأنه ظهر منه أمارات القول والنطق — وهذا المعنى الذى أشرنا إليه هو معنى كل ماجرى مجرى هذا البيت من قول الشاعر :

---

(١) الأحزاب : ٧٢ .

وأجهشتُ للتوباذ[1] حين رأيتُه
وكبَّرَ للرحمن حينَ رآني
فقلتُ له : أين الذين عهدتُهم
بجنبك فى خفضٍ وطيبِ زمانِ
فقال : مضوا واستودعونى بلادَهم
ومَنْ ذَا الذى يبقى على الحدثانِ؟[2]

والشريف بذلك يقصد من سبقه فى التأويل ، وهذا التأويل الذى نقضه هو رأى لأبى على الجبائى ، والذى نقل رأيه ومصرحاً باسمه هو القاضى عبد الجبار فى تأويل هذه الآية .[3] .

ونحن حينما نحكم بالواقع ونقر بالحاصل — من أن الشريف المرتضى كان متأثراً بشيخه القاضى عبد الجبار وناظراً لتأويلاته — لا نعيبه بذلك وبخاصة وأننا بينا أن له يداً طولى فى توضيح ما أجمله عبد الجبار وتفصيل ما أوجزه ، وعدم ترك وجه له نقله عنه ، دون أن يستشهد له من كلام العرب ، ويستدل عليه من شعر فصحائهم ، مما جعل للتأويل قيمة بينة ، وللوجه حجة واضحة ، وللرأى سنداً قوياً .

على أنه قد برزت شخصيته فى وجوه أخرى ، وظهرت بوضوح فى مناقشته لمخالفيه ممن سبقوه فى التأويل كأبى على الجبائى مثلا ، على أن العلم لم يولد مكتملا ، وإنما هو بناء كل عالم يضع فيه حجراً ، فاللاحق يضع على ما بدأ السابق ، والسابق له فضل البدء والسبق ؛ واللاحق له فضل التكميل والإتمام .

والذى يدعو إلى العجب أن الشريف المرتضى مع تأثره الواضح بآراء

---

(١) جبل فى نجد (٢) الأمالى القسم الثانى ص ٣١٠ (٣) المتشابه ص ٦٧ .

القاضى واعتماده غالباً عليها فى تأويلاته ، ونقله لها فى بعض الأحيان بدون تحريف أو تبديل، لا يذكر اسمه ولا مرة واحدة ،لا فى مقام الفضل والتكريم ، ولا فى مقام الذم والتجريح ، مع أنه يذكر أسماء كثيرة ممن نقل عنهم أمثال : الفراء ، وابن عباس ، وقتادة ، وأبو على الجبائى ، وابن قتيبة ، وأبو العباس ثعلب(٢) وغيرهم كثير .

ولعل ذلك يرجع إلى أن عادة الأقدمين فى التأليف كانت النقل عمن يعجبون به دون إسناده لصاحبه إما لشهرة القول عنه شهرة بلغت الآفاق فالإسناد إليه كلا إسناد ، أو لما عرف من أن الكاتب يعتمد على شخصية ما فالتنبيه عليها لا يزيد فى الواقع شيئاً ، أو لأن العلم ملك للجميع يؤخذ منه ما يؤخذ ويترك منه ما يترك ما دامت شخصية الناقل لا تكتفى بالتقليد أو النقل فحسب .

والحق أن الشريف المرتضى فى أماليه ، وفى تفسيره للآيات المتشابهة ، قد أفاد من تفسير القاضى فائدة جلى ، وكلاهما خدم القرآن الكريم ببيان ما فيه من إعجاز فى فن القول وفصاحة البيان .

٥ ٥ ٥

(٢) انظر أمالى المرتضى قسم ١/١٢٠ ، ١٣١ ، قسم ٢/ ٨٧، ٩٠ ، ٣٦٢

# الفصل الرابع

## الحاكم الجشمى وتأثره بالقاضى

### الحاكم الجشمى :

هو الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمى ، كان إماما عالما صادعا بالحق، له جملة كتب منها : كتاب الإمامة على مذهب الزيدية ، وله كتاب العيون وشرحه ، وله كتاب تنزيه الأنبياء والأئمة ، وله كتاب تنبيه الغافلين فى فضائل الطالبين وله كتاب التأثير والمؤثر ، وله كتاب الانتصار لسادات المهاجرين والأنصار ، وكتاب تحكيم العقول فى الأصول، وله التفسير المبسوط بالفارسية ، والتفسير الموجز بالفارسية وكتاب ترغيب المهتدى ، وله تذكرة المنتهى ، وله كتاب العقل ، وله كتاب الشروط والمحاضرة ، وكتاب الأسماء والصفات ، وكتاب فضيحة العامة ، وكتاب الحقائق والوثائق ، والمنتخب فى كتب الزيدية وله السفينة المشهورة ، وله تفسير القرآن الكريم قدر تسعة أجزاء كبار . . وغير ذلك إلى نيف وأربعين مصنفا ، قتل غيلة بمكة فى سنة خمس وأربعين وخمسمائة وعمره إحدى وستون سنة ، واتهم بقتله أخواله وجماعة من الجبرية بسبب رسالة الشيخ أبى مرة . وكان حنفيا وانتقل إلى مذهب الزيدية ، وهو أستاذ العلامة الزمخشرى ، [1] .

وقد قال ابن القاسم « وهو الحاكم بن المحسن بن كرامة الجشمى البيهقى و « جشم » قبيلة من خراسان و « بيهق » أكبر مدن خراسان ، سمع أبا حامد أحمد بن محمد بن إسحاق النجارى الذى أخذ علمه عن القاضى

---

(١) مطلع البدور ومجمع البحور جـ ٤١٣/٤ مخطوط

عبد الجبار »، وقد عقب ابن القاسم على كلام صاحب «مطلع البدور» السابق في وفاة الحاكم وصحح تاريخ الوفاة فقال : وقال القاضي الحافظ وتوفي شهيدا في رجب سنة أربع وتسعين وأربعمائة ، ومثله ذكر صاحب المقصد الحسن ، قالوا عن إحدى وستين سنة ، وحكم بخطئه وقال : « إنه وهم لأنه تاريخ وفاة رجل آخر هو « الفضل بن الحاكم » (١) .

وللحاكم كتاب كبير في التفسير يسمى « تهذيب التفسير » . وقد درج الحاكم من أول كتابه على تفصيل القول في الآية أو مجموعة الآيات التي يتناولها بالتفسير جملة — كمقطع أو وحدة تفسيرية — من عدة جهات : القراءة ، واللغة ، والإعراب ، والمعنى ، والأحكام ، مرتبة على هذا الشكل يضاف إليها في بعض الأحيان ( النزول ) إذا كان للآية سبب نزول خاص ، وقد يضيف في بعض الآيات دون بعض نقطة يراها ضرورية وهي (النظم) إذا كان وجه ارتباط الآية بما قبلها مشكلا أو يحتاج إلى بيان و(الفقه) إذا كانت الآية تتناول بعض الأحكام الفقهية (والقصة) إذا كان موضوع الآيات خبرا من أخبار الأمم السابقة .

وقد عثرت على التفسير هذا بعثة دار الكتب المصرية مخطوطا في المكتبة المتوكلية بصنعاء ، وتاريخ هذا المخطوط يرجع إلى سنة ٦٥٤ هـ . وقد صور هذا المخطوط في عدة مجلدات ، ومازالت هناك أجزاء منه مفقودة تضم بقية من سورة هود ، وسورة يوسف ، والرعد ، وإبراهيم ، والحجر ، والنحل ، وبدء الإسراء .

وقد ظهر بوضوح تأثره بالقاضي عبد الجبار في تفسيره « تهذيب التفسير » وسيكون جهدنا مقصورا على تأثره به في الناحية البلاغية فقط فهي موضوع البحث .

---

(١) طبقات الزيدية مخطوط ـ ورقة ١٧٣

فنى مباحث « علم المعانى : يقول فى « الخاص المراد به عام » فى قوله تعالى « هُـدًى للمتقين »[1] . . قيل خصهم بالذكر . وإن كان هدى لغيرهم كما قال : « هدًى للناس »[2] لأنهم انتفعوا به واهتدوا بهداه »[3] .

ولو أعدنا النظر فيما كتب عبد الجبار فى هذه الآية — والذى قدرناه من الخاص المراد به عام — لوجدنا أن الحاكم يروى رأى القاضى عبد الجبار دون تحريف أو تغيير إلا ما يعتريه من الإيجاز كما فى هذه الآية أو البسط والإيضاح كما فى آيات لاحقة .

ولنضرب مثلا بإعادة ما قاله عبد الجبار فى هذه الآية فقط ونحيل غيرها على ما ذكرناه فى أثناء البحث .

قال القاضى فى هذه الآية : « إن المراد به أن الكتاب دلالة وبيان ، وقد بين فى غير موضع ذلك بقوله « شهرُ رمضانَ الذى أُنزل فيه القرآنُ هُـدًى للناس » أنه دلالة للجميع ، وإنما خص المتقين فى هذا الموضوع لأنهم اهتدوا به ، فصاروا من حيث انتفعوا به كأن الهدى هدى لهم دون غيرهم ، وهذا كقوله تعالى فى صفة نبيه — ﷺ — « إنما أنتَ منذرُ مَنْ يخشاها » وإن كان منذرا للخلق كلهم ، كما قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا » وإنما خص من يخشى ذلك من حيث اختص بأنه انتفع بالإنذار »[4] .

فنرى أن الحاكم نظر فى تفسيره إلى رأى القاضى عبد الجبار ، وكأنه يجيب على نفس السؤال الذى كان عبد الجبار يجيب عنه وهو : أنه لو كان الهدى هو الدلالة لما صح أن يكون للمتقين دون غيرهم ، إلا أن كلام

---

(١، ٢) البقرة ٢ ، ١٨٥

(٣) تهذيب التفسير مخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ ورقة ٧

(٤) المتشابه ص ٤٨ انظر الخاص يراد به العام والعكس » ص ١٦٥ .

الحاكم جاء مختصراً ومجملا ، بينما كلام القاضى عبد الجبار كان مفصلا وموضحاً .

وقال فى « العام المراد منه الخاص » : عند تفسيره لقوله تعالى : « إنّ الذين كفروا سواءٌ عليهم أأنذرتهم أمْ لمْ تُنذرهم لا يُؤْمنون[١] . . ويدل على أنه يجوز أن يخاطب بالعام ويريد الخاص، لأنا نعلم أن فى الكفار من آمن وانتفع بإنذاره ، . . ويدل على أن المراد بالآية الخصوص، ويدل على أن الكافر أتى من جهة نفسه لا من تقصير من جهة الرسول — ﷺ — ويدل على أن أفعال العباد ليست بخلق الله تعالى ، إذ لو كان خلقاً له لم يكن للتخويف معنى »[٢] .

وهذا نفسه ما قاله القاضى عبد الجبار عن تلك الآية[٣] .

وقال فى « الاستفهام المراد منه الإنكار » : عند تفسير قوله تعالى : « وتلك نعمة تمنُّها علىَّ أنْ عبَّدْتَ بَنى إسرائيل »[٤] إن الآية إنكار للنعمة . فقيل تقديره : أو تلك نعمة ؟ فهو استفهام والمراد به الإنكار ، محذوف حـــرف الاستفهام ، وذلك سائغ كقوله تعالى : « فهمُ الخالدون »[٥] وكقول الشاعر .

وقولها والركابُ سايرة تتركنى هكذا وتنطلق

وهو قول مجاهد، واختيار أبى على .. ثم اختلف هؤلاء فى معنى الآية. فقيل : بأن ظلمتهم ولم تظلمنى أتعد ذلك نعمة على ؟ .. وقيل : كيف يكون تربيتك نعمة مع ما فعلت بقومى ، ومن أهين قومه فلا منة لك عليه ؟

---

(١) البقرة : ٦ (٢) ورقة ٩ من المخطوط السابق .

(٣) التنزيه ص ١٢ انظر « العام يراد به الخاص وبالعكس » ص ١٦٦

(٤) الشعراء : ٢٢ (٥) الأنبياء : ٣٤٥

ثم يرجح الحاكم هذا الرأى فيقول : والأولى أن ذلك إنكار ، لأن كلام موسى راد ، لا كلام معترف »[1].

جرى الحاكم على هذا الوجه الذى ارتضاه ورجحه على أن فى الآية حرف استفهام محذوف ، والمراد منه الإنكار ، وأتى بالنظائر لذلك من القرآن ومن الشعر العربى ، بينما القاضى[2] جرى فى أحد وجهين له على أن الآية خبر والمراد منه الاستفهام المقصود منه الإنكار . . فما رآه الحاكم والقاضى مآلها واحد ، وهو أن المراد بالآية الإنكار .

وقال فى « الأمر الذى خرج عن حقيقته » : فى تفسير قوله تعالى :

« ولا تُطِعْ مَنْ أغفلْنا قلبه عن ذكرنا واتّبع هواهُ . . فمَنْ شاء فليُؤمن ومن شاء فليكفُر »[3] ذكر الحاكم فى « أغفلنا » سبعة أقوال أولها : صادفنا قلبه غافلا كقولهم : « أحمدناه ، صادفنا قلبه محمودا ، قال بعض العرب : « قاولناهم فما أفحمناهم ، وسألناهم فما أبخلناهم ، وقاتلناهم فما أجبناهم » .

وقال عن الأمر فى قوله تعالى فى الآية : إنه للتهديد وليس بتخيير[4]

فقد رأى الحاكم أن الآية الأولى « أغفلنا » جارية على الحقيقة وليست على المجاز ، ورأى فى الأمر فى الآية الثانية أنه للتهديد والتقريع ، وبكل ذلك قال القاضى[5] ، فالحاكم بذلك مستفيد من القاضى ومتأثر به .

---

(١) الورقة ٥ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ .

(٢) التنزيه ص ٢٩٦ ، انظر أغراض بلاغية خرج إليها الخبر » ـ الإنكار ص١٣٦ .

(٣) الكهف : ٢٨ ، ٢٩ .

(٤) الورقة ٢٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨ .

(٥) المتشابه ٤٧٤ ، ٤٧٥ انظر « أغراض بلاغية خرج إليها الأمر » ـ التهديد ص ١٤٠

وقال أيضاً فى قوله تعالى : «أَنبِئُونى بأسماءِ هؤلاءِ إن كنتم صادقين »[1] ومتى قيل قيل أنبئونى أمر على الحقيقة أم لا ؟ .

معناه : التنبيه، كالعالم يقول للمتعلم : أخبرنى بهذا وهو يعلم أنه جاهل به لينبه عليه ويشوق إلى البحث وطلب العلم به ، وقيل : ليس بأمر ولا تكليف، وإنما هو تحد وتعجيز — عن أبى على »[2]، وما رواه عن أبى على قاله عبد الجبار[3] ، وعليه فليس لنا أن نقطع بالأخذ على القاضى ، ونرجح أن كليهما قد أخذ من أبى على، لأنه أصل فى هذا الباب.

وفى « الإطناب الذى أتى به لفائدة : «قال فى قول الله تعالى : «وقالت النَّصارى المسيحُ ابنُ الله ذلك قولُهم بأفواههم »[4] يعنى قولا غير صحيح ليس عليه حجة ولا برهان ولا له صحة . . وقيل : لم يذكر قولا مقرونا بذكر الأفواه إلا وكان ذلك القول زوراً ، كقوله تعالى : « يقولون بألسنتهم ماليس فى قلوبهم »[5] . . .[6]

وهذا القول قال به القاضى عبد الجبار[7] مما يدل على أن الحاكم أخذ عبد الجبار وأفاد منه .

وقال فى « التكرار » فى قوله تعالى : « وما أدراك مايومُ الدِّين ، ثم ما أدرَاك ما يوم الدِّين »[8] قيل : كرر تأكيدا وتفخيما لشأنها ، كما يقال : إياك إياك — وقيل : المراد ما أدراك ما فى يوم الدين من النعيم لأهل

---

(١) البقرة : ٣١ (٢) الورقة ٢٤ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٣) المتشابه ص ٨١ ، التنزيه ص ٢٢ ، انظر «أغراض بلاغية خرج إليها الأمر» ص ١٤١

(٤) التوبة : ٣٠ (٥) الفتح : ١١

(٦) الورقة ٢١٨ من المخطوط السابق .

(٧) التنزيه ص ٦٤ انظر « الزيادة للتأكيد » ص ٢٠٩

(٨) الانفطار : ١٧ ، ١٨ .

الجنة ، وما أدراك ما فى يوم الدين من العذاب لأهل النار ، وليس فيه تكرار — عن أبى على [1] .

وهذا هو رأى القاضى عبد الجبار [2]. فقد رأى أن التكرار يفيد تعظيم شأن ذلك اليوم .

١ — وفى مبحث حذف المضاف قال عن قوله تعالى : «الَّذين يَظنون أنهم مُلاقوا ربهم [3]» . قيل : ملاقوا جزاء إثمهم ، فجعل ملاقاة الجزاء ملاقاة له على جهة التفخيم لشأن الجزاء ، أو إيجازا للكلام ، يدل عليه قوله تعالى فى صفة المنافقين : « فأعقبهم نِفاقاً فى قلوبهم إلى يوم يَلْقَوْنَه» [4] والمنافق لايجوز أن يرى ربه ، ويدل عليه قوله : « ولو تَرَى إذْ وقِفوا على ربهم قال : أليس هَذَا بالحق [5] ؟ يعنى جزاء ربهم . وقال عليه السلام « من حلف على مال امرىء مسلم كاذبا لقى الله وهو عليه غضبان — عن أبى على — وليس اللقاء من الرؤية فى شىء ، يقال لقيت فلانا يعنى داره ، وكلمته ، وإن كان أعمى [6]. وهذا بعينه ما ذكره القاضى [7] وبنفس الشواهد والتمثيل — وقد أسند القاضى هذا إلى شيوخه .

وقال فى هذا أيضا عند قوله تعالى . « هلْ يَنظرون إلاَّ أنْ يأتِيَهم الله فى ظُلَلٍ من الغمامِ والملائكةِ » [8] فيه أقوال ، وذكر أربعة أقوال الأول والثانى منها ذكرهما القاضى. فالأول: يأتيهم جلائل آياته فجعل مجىء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال : جاء الملك ، إذا جاء شىء عظيم من جهته . الثانى : إلا أن يأتيهم أمر الله ، كقوله فى موضع آخر ،

---

(١) الورقة ١٣٧ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٢) التنزية ص ٤٥٣ــ٤٥٤ انظر ص ٢٠٢ (٣) البقرة ٤٦ (٤) التوبة ٧٧

(٥) الأنعام ٣٠ (٦) الورقة ٣٢ من المخطوط رقم ب ٢٠٩٩٠٣

(٧) المتشابه ص ٨٨، انظر ص ١٠٨ (٨) البقرة ٢١٠

« إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك » [١] — وهما فى المعنى واحد لأن أمره جلائل آياته ، ويقال : ضرب الأمير فلانا أو قتله وأعطاه ، وإنما أمر بذلك ، ولم يتول بنفسه ما أضيف إليه لأمره به [٢] .

وقد ذكر هذا القاضى [٣] إلا أنه جعلها وجها واحدا ، ولم يشقق كما فعل الحاكم ، مما يدل على أن الحاكم كان متأثرا برأى القاضى الذى لا يرى التشبيه ، وقد حمل هذه الآية وأمثالها على المجاز بالحذف .

٣ — وقال فى مثل هذا أيضا عند قوله تعالى : « إنَّ الذين لا يَرْجون لقاءَنا » [٤] قيل : لا يطمعون فى ثوابنا ، ولا يخافون عقابنا لجعل لقاء الجزاء لقاء له تفخيما » [٥] .

وقد جرى الحاكم فى ذلك مجرى القاضى عبد الجبار [٦] ، حيث قدر فى الآية حذف مضاف وأتى بآيات مثلها فى القرآن الكريم جرت مجرى هذه الآية فى حذف المضاف ، وذلك يؤكد تأثر الحاكم بعبد الجبار فى آرائه .

٤ — وقال أيضا فى قوله تعالى : « أجعلتم سِقَايةَ الحاج وعِمارةَ المسجدِ الحَرامِ كمَنْ آمن بالله واليومِ الآخر » [٧] قال فى (الإعراب) الألف فى قوله : « أجعلتم » استفهام ، والمراد به الإنكار ، أى لا تجعلوا . ويقال : ما المحذوف فى قوله أجعلتم سقاية الحاج ؟

قلنا : فيه قولان : الأول كإيمان ، تقديره : أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام ، كإيمان من آمن بالله واليوم الآخر ، فقام الاسم مقام المصدر ، كما يقال : الفقه أبو حنيفة ، والسخاء حاتم ، والثانى تقديره :

---

(١) النحل ٣٣ (٢) الورقة ١٣٢ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ (٣) المتشابه ص ١٢١ ، التنزيه ص ٤٨ ، انظر « حذف المضاف » ص ١٧٧ (٤) يونس ٧ (٥) الورقة ٢٧٢ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ (٦) التنزيه ١٧٦ ، والمتشابه ص ٣٥٤ ، انظر « حذف المضاف » ص ١٨٣ (٧) التوبة ١٩ .

صاحب سقاية الحاج — يعنى أجعلتم صاحب سقاية الحاج كالمؤمن فيقوم المصدر مقام الاسم ، على أن السقاية مصدر ، كما قال الشاعر :

لعمرك ماالفِتيانُ أن تنبتَ اللّحى ولكماالفِتيانُ كل فتىً ندِىْ

أى نبات اللحى (١) .

ونفس الوجهين اللذين ذكرهما الحاكم ولم ينسبهما لعالم، هما مذكوران عند القاضى (٢) وغير منسوبين أيضا مما يدل على أن الحاكم متأثر كل التأثر بما كتبه القاضى فى تفسير القرآن الكريم .

٥ — وقال أيضا فى قوله تعالى . « وَوَجَدُ ما عَمِلوا حاضراً » (٣) . قيل : وجدوا حسن ماعملوا حاضرا، فجعل وجود الحسن كوجود الأعمال توسعاً (٤) .

وجرى على ذلك القاضى (٥) وقدر أن المراد مضاف محذوف .

٦ — وقال فى قوله تعالى : « فلمّا آسفونا انْتقمنا منهم » (٦) قيل : أغضبونا ، والله تعالى يغضب على العصاة ، ويرضى عن المطيعين ، وقيل : آسفوا رسلنا وأضافه إلى نفسه تعظيما لشأنهم ، والأسف والحزن لايجوز على الله تعالى (٧) .

وقد ذكر القاضى (٨) ما ذكره الحاكم من أن الآية على حذف مضاف

٧ — وقال فى قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » (٩) قيل محجوبون عن رحمته وإحسانه وكرامته عن الحسن وقتادة، وقيل: ممنوعون . مدفوعون عن ثوابه غير مقبولين عن أبى مسلم » (١٠) .

---

(١) ورقة ٢١٨ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ (٢) التنزيه ص ١٦٤ ، (انظر ( حذف المضاف) ص١٨٦ (٣) الكهف٤٩ (٤) ورقة ١٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨ (٥) التنزيه ص ٢٣٨ ، انظر ( حذف المضاف ) ص ١٨٦ (٦) الزخرف ٥٥ (٧) ورقة ٤١ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (٨) التنزيه ص٣٧٩ (٩) المطففين: ١٥ (١٠) ورقة ١٣٨ من المخطوط السابق

وبهذا أولها القاضي عبد الجبار [1] ورد على المشبهة والمجسمة بما أفحمهم .

٨ — وقال في قوله تعالى : « وجاء ربك » [2] قيل : أمره وقضاؤه ومحاسبته ، عن الحسن وأبي علي ، وقيل . جلائل آياته ، فجعل مجيئها مجيئه تفخيما لها ، ولا يجوز حملها على مجيء ذاته ، لأنه ليس بجسم فلا يجوز عليه المجيء والذهاب ، وقيل عذابه وثوابه ، وقيل : جاءأمره الذي لا أمر لغيره معه [3] .

وكل هذه الأقوال لا تخرج عن حذف مضاف لتستقيم الآية على التأويل الصحيح ، وعلى هذا أول القاضي [4] الآية قبل الحاكم .

وفي حذف « الحرف » قال في قوله تعالى : « وكذلكِ نصرِّف الآياتِ وليقولُوا دَرَسْتَ [5] » ويقال ما معنى قول الله في قوله « وليقولوا » ؟

قلنا فيه ثلاثة أقوال : قيل تقدير لام النفي « لئلا يقولوا درست » فحذفه كقوله « يُبيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا » [6] أي لئلا تضلوا ، وكذلك : « أنْ تقولُوا ما جاءنا من بشير » [7] وقيل : « لام كي » — أي ليقولوا إقراراً بك قرأت ذلك علينا ودرست ودارست وفعلت فاعلم .. [8] .

وهذان وجهان المراد بأحدهما المجاز بالحذف ، والثاني المراد به الحقيقة وفهم الكلام على الظاهر ، وكلاهما مذكور عند القاضي [9] مما يدل على أن الحاكم متأثر بالقاضي مستفيد من آرائه .

وفي حذف الصفة « قال الحاكم في قوله تعالى : « وكان وراءهم ملك

---

(١) المتشابه ٦٨٣ (٢) الفجر : ٢٢ (٣) ورقة ١٤٦ من المخطوط السابق

(٤) المتشابه ص٦٨٩ ، التنزيه ص٤٦٢ (٥) الأنعام : ١٠٥ (٦) النساء : ١٧٦

(٧) المائدة : ١٩ (٨) ورقة ١٢٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦١٨ .

(٩) المتشابه ص ٢٥٥ ، أنظر « حذف الحرف » ص ١٩٢ .

يأخذ كل سفينة غصباً »[1] أى كل سفينة صالحة غير معيبة فحذف لدلالة الكلام عليه [2].

والحاكم فى هذا قد نهج نهج القاضى عبد الجبار[3].

وفى حذف « الخبر » قال : فى قوله تعالى : « أفمن كان على بَيِّنة من ربه ويتلوه شاهدٌ منه »[4] ويقال أين خبر قوله تعالى : « أفمن كان على بينة من ربه ؟ قلنا : محذوف تقديره : أفمن كان على بينه من ربه كمن لا بينة له ؟ وقيل تقديره : أفمن يجتهد فى الدين كمن يكفر من الأحزاب ؟[5] وهذا ما قاله القاضى [6] فى نفس الآية .

وفى حذف « الشرط » قال فى قوله تعالى: « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه »[7] . . قيل : فيه محذوف — أى إن كان الأمر كما قلت وذكرت فقد ظلمك[8] .

وقد جرى الحاكم مجرى القاضى عبد الجبار [9] فى هذا إذ جعل الحذف على هذا التقدير .

وفى حذف « الجواب » قال الحاكم فى قوله تعالى : « والنازعات .. » اختلفوا فى جواب القسم . قيل : محذوف فكأنه قال : لتبعثن للجزاء يوم الراجفة ، وهذا قول أكثر النحويين وهو الوجه . . .[10] وهذا ما فعله القاضى عبد الجبار[11] .

وقال أيضاً فى قوله تعالى: « والسماء ذات البروج» قيل : القسم بالسماء، وقيل برب السماء ، عن أبى على ، وجواب القسم . قيل : محذوف وتقديره:

---

(١) الكهف: ٧٩ (٢) ورقة ٤٠ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٨ (٣) التنزيه ص ٤٢١
(٤) هود ١٧ (٥) ورقة ٣٤٢ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦
(٦) التنزيه ص ١٨٢ (٧) ص : ٢٤
(٨) ورقة ٤ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (٩) التنزيه ص ٣٥٨
(١٠) ورقة ١٣٢ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (١١) التنزيه ص ٤٤٨

الأمر حق فى الجزاء على الأفعال ، ثم ابتدأ فقال : قُتِلَ أصحابُ الأُخدُود ، وقيل جوابه : إنَّ بَطشَ ربك لشديد ، عن قتادة ، وقيل : بل قوله : « إنَّ الذين فتَنوا المؤْمِنين والمؤمنات » وهذان الوجهان ليسا بالوجه لطول الكلام بينهما » [١] وبكل ذلك قال عبد الجبار [٢] .

وفى حذف « الجملة » قال الحاكم فى قوله تعالى : « وإذا رَأَوْا تِجارة أو لهوًا انفضوا إليها » [٣] الهاء فى قوله « إليها » تعود إلى التجارة . قال الفراء: لأنها أهم ، والعرب تذكر شيئين تعود الكناية إلى أحدهما ، قال تعالى : « والذِين يكنزون الذَّهب والفِضةَ ولا يُنفقونها» [٤] ولم يقل ولا ينفقونهما لعلم المخاطب . . . . [٥]

وقد ذهب الحاكم مذهب القاضى [٦] عبد الجبار فى كلا الوجهين، على أن المراد وإذا رأوا تجارة انفضوا إليها أو لهوا انفضوا إليه .

وفى مقام التقديم والتأخير « قال الحاكم فى قوله تعالى : «الحمدُ لله الذى أَنزلَ على عبده الكتاب ولم يَجعَل له عِوجاً قيِّماً » [٧] نصب قيما ، صفة للكتاب وليست بعطف على عوج ، وتقدير أنزل الكتاب قيما ، وقيل : فيه تقديم وتأخير أى أنزل الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا عن ابن عباس وقتادة وغيرهما » [٨] وقد ذكر هـــذا القاضى [٩] فى نفس الآية .

وفى مباحث علم البيان :

١ ـ قال الحاكم فى مقام التشبيه فى قوله تعالى : « صُمٌّ بُكمٌ عميٌ

(١) ورقة ١٤٠ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (٢) التنزيه ص ٤٥٧
(٣) الجمعة : ١١ (٤) التوبة : ٣٤
(٥) ورقة ١٠٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩
(٦) التنزيه ص ٤٢٤ ، (٧) الكهف : ١
(٨) ورقة ١٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨ (٩) التنزيه ص ٢٣٥

فهم لا يرجعون (١) قيل : صم عن استماع الحق ، بكم عن التكلم ، عمى عن الإبصار له ، والمراد التشبيه، لا أن صفتهم كذلك ، إذ لو كانوا كذلك لما ذموا به . قال الشاعر :

أَصمُّ عما ساءه سَمِيعُ

وقال آخر :

لقد أسمعتَ لو ناديتَ حيا ولكن لا حياةَ لمن تُنادى

وإنما أطلق الوصف للمبالغة فى الذم .

وقيل : أراد بهم كصم ، وكبكم ، بحذف أداة التشبيه مبالغة، كقولهم: فلان أسد ، قال الشاعر :

بدت قمراً ، ومالت غصنَ بانٍ وفاحت عَنبراً ، ورَنتْ غزالا (٢)

وهذا القول مذكور عند القاضى عبد الجبار (٣) إلا أنه يظهر فى «التهذيب» للحاكم الترتيب والتنظيم وزيادة الاستشهاد بالشعر .

وقال فى قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا صُم وبكمٌ فى الظلمات » (٤) الصم : الذى لا يسمع ، البكم : الذى لا يتكلم ، ومعلوم أن أولئك الكفرة كانوا يسمعون ويتكلمون ، فلابد من تأويل ، واختلفوا فى معناه: وذكر أربعة أوجه . منها : قيل الأصم عن منافع الدنيا بمنزلة البكم حيث لم يسمعوا الحق ولم يتكلموا به ، فهم بمنزلة الصم عن منافع الدنيا البكم ، ولم يذكر كاف التشبيه كقولهم : فلان حمار ، وفلان أسد، يريدون كأسد ، وحمار ، قال الشاعر :

بدتْ قمراً ، ومالت خوطَ بانٍ وفاحتْ عَنبرا ، ورَنتْ غزَالا

---

(١) البقرة آية ١٨ (٢) ورقة ١٤ ، ١٠٣ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٣) المتشابه ص ٥٨ ، ٥٩ ، والتنزيه ص ١٨ انظر « استعارة ألفاظ الصم والبكم عند القاضى » ص ٢٤٤ (٤) الأنعام : ٣٩

وقيل : يحشرون صما فى الآخرة فتكون الصفة على الحقيقة [١] .

وهذان الوجهان مذكوران بعينهما عند القاضى [٢] مما يؤكد أن الحاكم أفاد منه وتأثر به .

٣ — وقال فى قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم » [٣] قيل : معناه كالأرباب حيث أطاعوهم كقوله : « حتى إذا جعله نارا [٤] أى كالنار . وقيل : النصارى غلت فى تعظيم علمائهم حتى سجدوا لهم [٥] .

وقد قال القاضى[٦] فى هذه الآية بما لا يخرج عن قول الحاكم مما يعطينا الثقة بالحكم بأنه متأثر بالقاضى عبد الجبار .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « أولئك هم الوارثون » [٧] قيل : معنى : « الوارثون » الجنة ونعيمها تؤول إليهم كما يئول المال إلى الوارث » [٨] .

وقد ذكر ذلك القاضى[٩] سابقا على الحاكم .فهو متأثر به .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « وأزواجه أمهاتهم » [١٠] كأمهاتهم ، كقوله تعالى : « وجنة عرضها السموات » أى كالسموات عرضها » [١١]

وقد أفصح عبد الجبار [١٢] فى هذه الآية ، عن الفرق بين وجود أداة التشبيه وعدمها وجعل حذف الأداة من الأبلغ . وما قاله الحاكم اختصار كبير لما قاله عبد الجبار .

---

(١) ورقة ٦٠ من المخطوط ب ٢٧٦١٨ (٢) المتشابه ص ٢٤٦ ،
(٣) التوبة : ٣١ (٤) الكهف: ٩٦ (٥) ورقة ١٢٨ من المخطوط رقم٤٠١٤٦
(٦) التنزيه ص ١٦٥ (٧) المؤمنون : ١٠ (٨) ورقة ٩٢ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨ (٩) التنزيه ص ٢٧٧ (١٠) الأحزاب : ٦
(١١) ورقة ٩٨ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٢ (١٢) التنزيه : ص ٣٣٣
انظر « صورة التشبيه البليغ عند القاضى » ص ٢٣٠ .

١ — وقال الحاكم فى مقام « الاستعارة » : عند قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة »[١] وذكر فى معنى الختم أربعة أوجه — منها إثنان مذكوران فى تفسير القاضى — فقال :

« اختلفوا فى معنى الختم « قيل : نكتة سوداء جعلها الله فى قلب الكافر علامة للملائكة أنه لا يفلح — عن أبى على وجماعة — وقيل : بأنها ذم لهم بأنها كالمختوم عليها ، كقوله : صمٌ بكمٌ عمى ، قال الشاعر :

أصمّ عما ساءهُ سميعُ

وقال :

لقد أسمعتَ لو ناديتَ حيا ولكن لا حياةَ لمن تنادى

ومعناه أن الكفر تمكن فى قلوبهم فصار كالمختوم عليها ، وصارت أسماعهم لا تصل إليها السمع ، ثم أكد ذلك بقوله . « وعلى أبصارِهم غِشَاوَة ، اى صارت بمنزلة من لا يسمع ولا يفهم ولا يبصر ، فى معنى قول الأصم ، وأبى مسلم ، وأبى بكر أحمد بن على »[٢] .

صحيح أن هذين الوجهين مذكوران عند القاضى[٣] ولكن الحاكم أسند كل وجه منهما إلى صاحبه ، فأسند الأول إلى ابن على وجماعته ، وأسند الثانى إلى الأصم وأبى مسلم وأبى بكر ، وهذا لا يخدعنا عن القول بتأثره بالقاضى عبد الجبار ، فهو إمام مذهب الاعتزال فى ذلك الحين ، وتأثر الحاكم به أقرب من تأثره بغيره .

وعلى أية حال فالختم على التوجيه الأول من قبيل الحقيقة ، وعلى

---

(١) البقرة : ٧ (٢) ورقة ٩ من المخطوط رقم ب ٢٦٩٠٠

(٣) المتشابه ص ٥١ ، التنزيه ص ١٣ انظر فى تأثر الحاكم فى الاستعارة « صور الاستعارة عند القاضى » ص ٢٣٧

التوجيه الثانى فهو من قبيل الاستعارة، وقد نهج الحاكم نهج القاضى فى عدم إطلاق الاصطلاح البلاغى وهو الاستعارة — ولكن توجيهه يفهم منه ذلك .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « إنَّ الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظُلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصْلون سَعيراً »[١] قيل : خص الأكل بالذكر وان كان سائر التصرفات كالأكل فى المنع، لأن عادتهم أنهم يقولون فيمن أنفق ماله فى وجوه خير أو شر قد أكل ماله ، والمراد سائر وجوه الإتلاف، ذكره القاضى. « إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » ذكر فيها ثلاثة أقوال : الأول : أن ذلك يؤدى بهم إلى النار والعقاب »[٢] .

فالحاكم يرى أن المراد بالأكل : سائر وجوه الإتلاف — وهذا التوجيه المراد منه الاستعارة — وقد صرح بأن هذا الوجه ذكره القاضى- وهذه هى أول مرة نواجه الحاكم وهو يذكر القاضى — ويرى الحاكم فى كلمة « النار » أن المراد بها ما يؤدى إليها — وهذا ما يسمى بالمجاز المرسل- وكلا التوجيهين مذكوران عند القاضى[٣]، وبينهما فى « متشابه » القاضى سطران فقط ، فلماذا أسند الأول إليه ، وأهمل الإسناد فى الثانى إليه وبين الرأيين هذا الفاصل الذى لا يحول بين القراءة والأخذ منه ؟. ظنى أن عدم إسناد الرأى هذا وغيره إلى القاضى — ليس لإهمال شأن القاضى ولا للاستئثار بالرأى وقصر الفضل عليه، وإنما كان ذلك عادة جرت وعرف سرى ، واتجاه شاع بين المفسرين ، وكأن الرأى ملك لمن يكتب .

٣ — وفى نفس المعنى قال الحاكم فى هذه الآية : « يأيها الذين آمنوا

---

(١) النساء ١٠

(٢) ورقة ١٢٤ من المخطوط رقم ب ٢٨٣٧٧ .

(٣) المتشابه ص ١٧٨ .

لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل[1] منع من الأكل والمراد به سائر التصرفات ، وإنما خص الأكل، قيل : لأنه يطلق على وجوه النفقات اسم الأكل . يقولون : أكل ماله بالباطل وإن أنفقه فى غير الأكل»[2] ونفس هذا التوجيه قال به القاضى قبل الحاكم[3] .

٤ — وقال فى تفسير قوله تعالى : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا[4] ، وجعلنا على قلوبهم أكنة ، أى غطاها أن يفقهوه ،أى يعلموه ، قيل . كانوا إذا سمعوه أرادوا أن يؤذوه فألقى الله تعالى عليهم النعاس ليصدهم عن أذاه — عن أبى على »[5] .

وهذا الوجه مختصر عما قاله القاضى عبد الجبار[6] ، فقد فصل فيه وأوضح وأبان أن الله تعالى وصف الشواغل من النوم وغيره بأنه كن على قلوبهم ووقر فى آذانهم على جهة التشبيه ... إلخ وهذا ما أوجزه الحاكم ، وقد أسند هذا الوجه إلى أبى على دون القاضى عبد الجبار ، ولحسن ظننا نقول أن كليهما نظر إلى رأى أبى على، وقد اكتفى الحاكم بإسناد هذا الرأى إلى أبى على لأنه هو الأصل ، وعبد الجبار فرع عنه والأصل يغنى عن ذكر الفرع .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ..»[7] يشبه العلم والإيمان بالنور والحياة، لأنه يهتدى به كما يهتدى بالنور ، وشبه الجهل والكفر بالظلمة، لأنه يؤدى إلى الحيرة والهلكة»[8] .

---

(١) النساء : ٢٩ (٢) ورقة ١٤٤ من المخطوط السابق .

(٣) التنزيه ص ٩٣ . (٤) الأنعام : ٢٥ .

(٥) ورقة ٤٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦١٨ (٦) المتشابه ص ٢٤١ .

(٧) الأنعام : ١٢٢ (٨) ورقة ١٤٩ من المخطوط السابق .

وفى قول الحاكم بيان لإبهام عبد الجبار فى هذه الآية، وقد أحسن الحاكم فهم مراد القاضى فعبر عما أراد، وأفصح عما أبهم، حيث أن الاستعارة تفهم من كلام عبد الجبار بعد بحث[1].

٦ — وقال فى قوله تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئةِ الحسنةَ حتى عفوا[2]».. قيل: السيئة: الضنك. والحسنة: الرخاء عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد، وقال أبو على: وهو فى هذا الموضع توسع ومجاز[3]:

والحاكم فى هذا يحكى كلام عبد الجبار[4] من أن الكلام على سبيل المجاز، وحكايته ذلك عن أبي على لا تخدعنا من أنه لم يتأثر بعبد الجبار أو لم يضع فى تقديره كلام القاضى عند اعتزامه التفسير.

٧ — وفى نفس المعنى قال الحاكم فى هذه الآية: «وقِهِم السَّيئات[5]» قيل: اصرف عنهم جزاء السيئات، فسمى الجزاء سيئة توسعاً، كقوله: «وجزاء سيئة سيئة»..[6].

فقد اتفق الحاكم مع القاضى[7] على أن الحقيقة غير مرادة وأن المراد بالسيئة العقاب توسعاً.

٨ — وقال فى قوله تعالى: «إنَّ شرَّ الدَّوابِّ عند الله الصمُّ البُكم الذين لا يَعْقِلُون»[8] تدل الآية على أنه شبه من لا ينتفع بالسماع والكلام بالصم البكم، وأنهم شر الدواب، ووجه الشبه: الكافر لا يهتدى فى أمر دينه كالدابة[9].

---

(١) المتشابه ص ٢٦١
(٢) الأعراف: ٩٥
(٣) ورقة ٧١ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦
(٤) المتشابه ص ٢٨٨
(٥) غافر: ٩
(٦) الورقة ١٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩
(٧) المتشابه ص ٥٩٩
(٨) الأنفال: ٢٢
(٩) ورقة ١٥٤ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦

وقد حكى الحاكم فى هذا رأى القاضى[1] مما يدل على أن المتأخر متأثر بالمتقدم .

٩ — وقال فى قول الله سبحانه : « يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم »[2] قيل : الإيمان لحياتهم بعد موتهم ، أى كفرهم » تقديره : إذا دعاكم إلى الإيمان والطاعات التى هى حياة النفس، وقيل : هو القرآن فيه الحياة والنجاة والعصمة فى الدنيا والآخرة .

وقيل: هو الجهاد أى دعاكم إلى إحياء أمركم وإعزاز دينكم لجهاد عدوكم»[3]

والقاضى[4] رأى فى الآية رأيين رواهما عن أبى على، وهو أن المراد : إما الجهاد أو الثواب وكلام الحاكم على الرغم من الخلاف اللفظى لا يدفع دعوى التأثر وأن تفسير عبد الجبار كان بين يديه .

١٠ — وقال فى قوله تعالى: « ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ، ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون[5]» ومن الكفار من يسمعون إليك يعنى إلى كلامك ودعائك، وإلى القرآن إذا تلوته عليهم استماع من لا يعى ولا يفهم، فهم فى ذلك كالأصم فى عدم الانتفاع — والمراد بالاستفهام النفى ، أى لا يمكنك أن تسمع الصم حقائق الأمور.

ومنهم من ينظر إليك ، قيل : ينظرون إلى إعلامك ثم لا يتفكرون فيها ولا يستدلون بها ، فهم لعدم الانتفاع بما يبصرون كالأعمى الذى لا يبصر شيئاً ، أفأنت تهدى العمى ؟ أى لا تقدر على ذلك[6] .

---

(١) المتشابه ص ٣٢٠ والتنزيه ص ١٥٩ (٢) الأنفال ٢٤
(٣) ورقة ١٥٥ من المخطوط السابق .
(٤) المتشابه ص ٣٢٢ ، التنزيه ص ١٥٩ (٥) يونس : ٤٢ .
(٦) ورقة ٣٠٨ من المخطوط السابق .

وقد جرى الحاكم فى تلك الآية على ما جرى عليه القاضى عبد الجبار[1] من أن المراد بها ليس الحقيقة، وإنما المراد بها التشبيه — والتشبيه أصل للاستعارة — وقد نص على أن المراد بالاستفهام النفى — وهذا مما يؤكد أن عبد الجبار عندما قال أن المراد بالاستفهام التقرير كان غير ذاكر.

١١ — وقال فى قوله تعالى: «وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً الذين كانت أعينهم فى غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعاً»[2] أى يثقل عليهم الاستماع لكتاب الله تعالى والإيمان به، وهذا أيضاً مبالغة فى الوصف لأنهم لما تناهوا فى القعود عن استماع القرآن، وصفوا بأنهم كالصم لا يسمعون، كقولهم: فلان لا يستطيع أن ينظر إلى أو يسمع كلامى — عن الأصم وأبى على»[3].

وقد ذكر القاضى نفس المعنى[4] وجرى هذا المجرى فى تفسير الآية، وروايته عن الأصم وأبى على لا يعنى عدم التأثر بالقاضى أو الأخذ عنه.

١٢ — وقال فى قوله تعالى فى نفس المعنى: إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء[5]، إنك لا تسمع الموتى، يعنى الكفار، شبههم بالموتى لقلة انتفاعهم بحياتهم، كقوله: «أومن كان ميتاً»[6]، ولا تسمع الصم، شبههم بالأصم حيث لم يسمعوا ما ينتفعون به من الحق[7].

وهذا ما كرره القاضى[8] فى عدة آيات، وقصد نفس القصد من أن المراد التشبيه وليس على الحقيقة، فالحاكم قصد ما قصده عبد الجبار.

١٣ — وفى نفس المعنى قال عند قول الله تعالى: «وما أنت بمسمع من

---

(١) المتشابه ص ٣٦٤ (٢) الكهف: ١٠٠، ١٠١

(٣) ورقة ٤٧ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨ (٤) المتشابه ص ٤٧٩.

(٥) النمل: ٨٠ (٦) الأنعام: ١٢٢

(٧) ورقة ٣٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ (٨) المتشابه ص ٥٨، ١١٥، ١١٦، ٥٤٢

فى القبور »[1] وهم الأموات ، شبههم بالأموات من حيث لا ينتفعون بما يسمعون ويبصرون »[2] .

وقد كان الحاكم أوضح من القاضى فى الإفصاح عن المراد ، فقد حكم القاضى[3] فى هذه الآية بأن المراد المبالغة فى ذمهم وإعراضهم عن النظر والاستدلال . ولم يبين طريق المبالغة . ولكن الحاكم بين طريق المبالغة وجعلها فى هذا التشبيه المبنى عليه تلك الاستعارة .

١٤ — وقال عند قوله تعالى : « سنفرغ لكم أيها الثقلان »[4] قال فى اللغة : الفراغ فى اللغة على وجهين : أحدهما الفراغ من شغل ، والثانى : القصد إلى شىء . والفراغ له : هو التوفر عليه، والفراغ والشغل لا تجوز حقيقتها على الله تعالى ، لأن ذلك من صفات الأجسام . . . فهى فى صفة الله توسع بمعنى القصد أو التهديد ، ثم قال : ذكر الوعيد وأحوال يوم القيامة بعد ذكر الفناء والإعادة ، فقال سبحانه : «سنفرغ لكم » قيل هو تهديد ، كقول القائل : لأفرغن لك ، وما به شغل — عن ابن عباس والضحاك وأبى على — وقيل : سنقصدكم بعد الترك والإمهال[5] .

وقد صرف الحاكم كلمه «سنفرغ » عن حقيقتها ،وأراد منها القصد على سبيل التهديد والوعيد من الله سبحانه على سبيل التوسع ، لأن الفراغ الحقيقى لا يجوز على الله — تعالى الله عن ذلك — وقد قال نفس المقالة قبله القاضى عبد الجبار [6] فى نفس الآية ، وذلك ما يوقع فى النفس أن الحاكم واضع تحت نظره آراء القاضى عبد الجبار وأفاد منها .

---

(١) فاطر : ٢٢ — (٢) ورقة ١٤٢ من المخطوط السابق

(٣) المتشابه ص٥٧٢ — (٤) الرحمن : ٣١

(٥) ورقة ٨٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٦) المتشابه ص ٦٣٨ ، التنزيه ص ٤١٠ .

١٥ — وقال فى قوله تعالى: « الذى أنقض ظهرك »[١] قيل: أزلنا عنك همومك التى ثقلت عليك من أذى الكفار ، بأن نصرناك عليهم ، فشبه الهموم بالحمل — والعرب تجعل الهم ثقلا — وهو أحسن ماقيل فيه .

ومتى قيل : إذا كانت ذنوب الأنبياء صغارا فلماذا وصفت بهذه المبالغة : قلنا لشدة اهتمامهم بها وتحسرهم على وقوعها مع ندمهم عليها [٢] .

فالحاكم يميل إلى أن فى « الوزر » استعارة بأن شبه الهموم أو المشقة التى يجدها من أذى الكفار بالوزر الذى ينقض الظهر ، وهذا نفسه ماقصده القاضى عبد الجبار[٣] إلا أن تقدير الحاكم للمشبه المحذوف أقرب إلى القبول.

١ — وقال الحاكم فيما سمى بالمجاز المرسل : عند قوله تعالى : « أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما » [٤] يعنى ألم يروا إلى إنعام الله عليهم بما خلق لهم مما عملت أيدينا — أى خلقناه نحن من غير أن نكلها إلى أحد كان — فهو بمنزلة مايفعله العباد بأيديهم ، ولا يجوز حمله على الجارحة ، لأنه ليس بجسم ولأن الظاهر أن له أيدى وهذا لاقائل به [٥]

وما قاله الحاكم ، قاله عبد الجبار [٦] قبله فى صرف الكلام عن حقيقته ، وأن الأيدى ليست مرادة على ما قلنا وأنه من المجاز المرسل.

٢ — وقال فى قوله تعالى : « وجوه يومئذ خاشعة » [٧] قيل : أرباب الوجوه كقولهم : جاءنى وجوه القوم ، أى سادتهم » [٨] ونفس هذا الاتجاه اتجه إليه القاضى قبل الحاكم [٩] على أن المراد بالوجه نفس الذات.

٣ — وقال فى قول الله تعالى : « إنى سقيم » [١٠] عدة وجوه وقال فى

---

(١) الانشراح : ٢ ، ٣ (٢) ورقة ١٥٥ من المخطوط السابق (٣) المتشابه ص ٦٩٤
(٤) يس : ٧١ (٥) ورقة ١٥٥ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٩٢ (٦) المتشابه ص ٥٧٩ ، انظر « صور المجاز المرسل عن القاضى » ص ٣٣٥ (٧) الغاشية ٢ (٨) ورقة ١٤٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (٩) التنزيه ص ٤٦١ (١٠) الصافات . ٨٩

الثالث منها ، وقيل : سأسقم ، كقوله « إنك ميت » [1] عن الضحاك [2]

و نفس الكلام موجود بنصه عند القاضى عبد الجبار [3]، وروايته عن الضحاك لاتنفى تأثره بالقاضى وأخذه عنه .

٤ — وقال فى قوله تعالى : «ولا يلدوا إلا فاجراً كفارا [4]» أى لايلدوا إلا من يكفر عند بلوغه حد التكليف ، لأن الطفل لا يكون كافرا [5]

ونفس المقالة موجودة عند القاضى عبد الجبار [6] — وهذا التوجيه هو ماسمى بالمجاز المرسل .

٥ — وقال فى القول الكريم : « وفى السماء رزقكم » [7] قيل : هو المطر الذى سبب الرزق — عن الضحاك وأبى على — وقيل : أراد بالسماء المطر — أى فى المطر رزقكم ، قال الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا [8]

وقد ذكر القاضى الرأى الأول فى تفسير الآية [9]

١ — وفيما عرف « بالمجاز العقلى » قال الحاكم فى قوله تعالى : « يضل به كثيراً ويهدى به كثيرا » [10] ، وإنما أضاف ذلك إليه لأن الضلالة والهداية كانت عند نزوله ، كقوله تعالى : « فأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم » [11] والآيات لاتزيدهم رجسا ، لكنهم ازدادوا عندها ، فأضيف إليه ، وكقوله تعالى : « رب إنهن أضللن كثيراً من الناس [12] يعنى ضلوا عنده — عن الأصم وأبى مسلم [13]

---

(١) الزمر ٣٠ (٢) ورقة ١٦٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ (٣) التنزيه ص ٣٥٣

(٤) نوح : ٢٧ (٥) ورقة ١١٦ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (٦) المتشابه ص ٦٦٧

(٧) الذاريات : ٢٢ (٨) الورقة ٦٧ من المخطوط السابق

(٩) التنزيه ص ٤٠١ (١٠) البقرة : ٢٦ (١١) التوبة : ١٢٥

(١٢) ابراهيم : ٣٦ (١٣) ورقة ٢٠ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

وقد جمع الحاكم ما فرقه القاضي [١]، وقال نفس المقالة مما حكمنا بأن هذا من قبيل ما سمى بالمجاز العقلى ، وروايته عن الأصم وأبى مسلم لا ينفى بالقطع تأثره بعبد الجبار .

٢ — وقال أيضاً عند قوله تعالى : ربنا أفرغ علينا صبراً ، وثبت اقدامنا، وانصرنا على القوم الكافرين »[٢] وانصرنا على القوم الكافرين ، أى على جهادهم ، ونصره تعالى يكون بوجهين : بألطاف تقوى قلوب الكافرين ، ورعب يدخل عليهم ، وإخلاف كلمة تؤدى إلى الفشل ؛ الثانى : بإمداد الملائكة كما فعل يوم بدر [٣] » .

وهذا تلخيص ما قاله القاضي عبد الجبار [٤] فى هذه الآية وأمثالها عما أسند فيه الفعل إلى الله وهـــو لغيره حقيقة، فيكون الإسناد فيه مجازا عقليا لعلاقة السببية .. ، فالنصر لم يفعله تعالى، إنما أعان عليه وسهله بوهن قلوب الكفار وإنزال الملائكة مثلا .

٣ — وقال فى قوله تعالى : وأما الذين كفروا فزادتهم رجسا إلى رجسهم » . . . وإنما أضاف ذلك إلى السورة لأنهم كفروا عند نزولها كقوله تعالى : « رب إنهن أضللن كثيراً من الناس » ، وكقولهم : « ما زدتك بموعظتى إلا شرا » [٥]

وقد كان القاضي [٦] صريحا فى هذه الآية وأمثالها بأن الإسناد هنا إلى السبب ، فالحاكم تبع فى ذلك عبد الجبار .

٤ — وقال عند قوله تعالى : « هو الذى يسيركم فى البر والبحر » [٧]

---

(١) المتشابه ص ٦٥ ، ٦٩ انظر « صور المجاز العقلى عند القاضى » ص ٣٣٧

(٢) البقرة : ٢٥٠ (٣) الورقة ١٦٠ من المخطوط السابق

(٤) المتشابه ص ١٢٨ (٥) ورقة ٢٨٣ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦

(٦) المتشابه ص ٣٤٧ و٣٤٨ (٧) يونس : ٢٢

ومتى قيل : لم أضاف السير إليه ؟ قلنا : لأنه بأمره ومعونته . . فأما السير فهو من فعلهم وليس من فعل الله تعالى ، كما يقول الرجل : سيرت الدابة وسيرت قومى ، [1]

فالحاكم لم يفعل شيئا بجانب فعل القاضى [2] فى هذه الآية ، فقد أفاض فى سبب نسبة الفعل إلى الله ونسبته إلى العبد بما شرح به علة المجاز العقلى ، فالحاكم فى هذه المسألة قطرة من بحر ، وغيض من فيض ، والتأثر به واضح والأخذ منه بين .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون »[3] قيل : يبنى الله الجوارح بنية يمكنها من المنطق فتكون هى الناطقة ، وقيل النطق يكون لله تعالى دون الجوارح، وأضيف إليها توسعا، لأنها محل الكلام وهو الأصح[4] .

وهذان الوجهان سبق أن سجلهما القاضى فى آثاره [5] ، وجرى على أن الوجه الأول على الحقيقة ، والثانى على طريق المجاز والتوسع ، وهذا ما سجله الحاكم بعده متأثرا به .

٦ — وقال فى قوله تعالى: «أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيها فيكون طيراً بإذن الله . وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله » [6] .

« وأحيي الموتى » وكل ولد توسع ومجاز لأن الإبراء والإحياء فعل الله — لأن حقيقة الكلام : أدعوا الله بإحياء الموتى فيحييهم ويحيون

---

(١) ورقة ٢٩٩ من المخطوط السابق (٢) المتشابه ص ٣٥٨ و ٣٥٩
(٣) النور : ٢٤ (٤) الورقة ١٤٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٦
(٥) المتشابه ص ٥٣٥ والتنزيه ص ٢٨٦ (٦) آل عمران : ٤٩

بأمره ، وأدعو الله بالبرء فيبرئهم »[1]، وقال نفس المعنى القاضى عبد الجبار فى تلك الآية[2] .

٧ — وقال فى قوله تعالى « ألم ترَ أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزُّهم أزا »[3] قيل : أراد خلينا بينهم وبين الشياطين إذا وسوس إليهم ودعوهم إلى الضلال . قال أبو على . وقيل : مجاز وتوسع . . كما يقال لمن خلى بين الكلب وبين غيره أرسل كلبه عليه »[4]، وهـــذا ما قاله القاضى أيضا[5] .

٨ — وقال فى قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى »[6] « قيل : فعل سبب الضحك والبكاء، يقال : أضحكنى فلان ، وأبكانى — عن عطاء . والأصم ؛ وأبى على — فأضحك بمعنى أعطى من اللذات والمسرات ، وأبكى بالمصائب والأحزان »[7] .

وقد رأى القاضى[8] أن إسناد الضحك والبكاء إلى الله سبحانه إنما كان لأنه فعل أسبابه ، وتبعه الحاكم فى ذلك .

١ — وفى مقام « التمثيل » قال الحاكم فى قوله تعالى : « وأشرِبوا فى قلوبهم العِجلَ بكفرهم »[9] قيل : حب العجل — عن قتادة وأكثر أهل العلم » . فأما معنى — وأشربوا — قيل أدخل قلوبهم حبه كاشراب اللون لشدة الملازمة — ويقال : من أشرب ذلك قلوبهم ؟ قلنا : لم يرد أن غيرهم فعل بهم ، ولكن لفرط ولوعهم به فى الفهم لعبادته ، أشربوا فى قلوبهم

---

(١) ورقة ٣٠ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ (٢) التنزيه ص ٦٦

(٣) مريم : ٨٣ (٤) ورقة ٨٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨

(٥) المتشابه ص ٤٨٦ (٦) النجم : ٤٣

(٧) ورقة ٧٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (٨) المتشابه ص ٦٣٣

(٩) البقرة : ٩٣

حبه ، وألزموا ذكره ومحبته ، فذكر على مالم يسم فاعله، كما يقال: فلان معجب بنفسه »[1] .

وبالنظرة الأولى إلى ما ذكره القاضى[2] فى تحليله لتلك الآية والمقارنة بينهما نجد أنهما سواء مما يدل على أن الحاكم مستفيد من القاضى ناقل عنه .

٢ — وقال فى تفسير قوله تعالى : « بديعُ السموات والأرضِ وإذا قضى أمراً فإنما يَقول له كنْ فيكونُ »[3] فإنما يقول له كن فيكون : اختلفوا فى معناه على وجوه : الأول وهو أصحها وأوضحها أنه بمنزلة التمثيل ، وحقيقة معناه : أن منزلة الفعل فى تسهيله عليه بمنزلة أن يقال كن فيكون ، ولهذا نظائر كثيرة فمن ذلك قولهم . . قال تعالى : « قالتا أتينا طائعين » قال الشاعر :

امتلأ الحوضُ وقال قطنِى ... سَيلاً رويداً قد ملأتُ بطنى

وقال الشاعر :

قالت له العينان سمعاً وطاعةً ... وحدّرنا كالدُّر لما يُثقب

وهو قول أبى على وأبى هاشم وجماعته من المفسرين »[4] .

وقد ذكر هذا الوجه القاضى[5] ولم يسنده لأحد من السابقين، ولعله أيضا ناقل من أبى على وأبى هاشم .

٣ — وقال نفس المقالة فى قوله تعالى : «فإذا قضى أمراً فإنما يقولُ له كنْ فيكون »[6] أى إذا أراد كون شىء يخلقه فإنما يقول له : كن فيكون قيل : أنه على جهة المثل، لا أن هناك قول ، يعنى مايشاء من فعل يفعله من

---

(١) ورقة ٥٧ ، ٥٨ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٢) المتشابه ص ٩٨ ، ٩٩ انظر « صورة التمثيل عند القاضى »ص ٣١٠

(٣) البقرة : ١١٧

(٤) ورقة ٧١ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٥) المتشابه ص ١١٩ ، انظر ص ٣٠٠

(٦) غافر ٦٨

غير معالجة ومعاناة قل أم كثر، فهو بمنزلة قول القائل : كن فيكون »[١] .

وهذا نفس ما قاله القاضى عبد الجبار فى آية البقرة السابقة .

٤ — وقال أيضا فى تفسير قول الله الكريم : « فلما عَتوا عما نُهوا عنه قلنا لهم كونوا قِردَةً خاسئين »[٢] أى جعلناهم قردة ، وإنما ذكر « كن » ليدل على أنه لايمتنع عليه شىء، وأنه حولهم قردة أسرع من قوله: كن ، من غير تعب ولا نصب، لأن العبد لا يقدر على تغيير الصورة فلابد أن يكون معناه ما ذكرنا ، و « كن » تنبيه — وهذا قول شيخنا أبى على وأبى هاشم[٣] » .

وهذا ما ذكره القاضى[٤] عن هذه الآية وما ماثلها مستشهدا بالشواهد واستعمالات العرب ، مما يدل على تأثره بالقاضى عبد الجبار ، وذكره لأبى هاشم وأبى على ، على أنهما أصحاب الرأى والتوجيه لا يلغى أفضلية القاضى فى هذا الشأن ولا يمحى تأثيره .

٥ — وقال الحاكم فى قوله تعالى : « يوم ترونها تذهلُ كلُّ مُرضِعةٍ عما أرضعت وتضعُ كلُّ ذاتِ حمل حملها وترَى الناسَ سُكارى وما هُم بسُكارى »[٥] قيل : تذهل المرضعة عن ولدها بغير فطام ، وتضع الحامل ما فى بطنها بغير تمام ، وخص المرضعة لأنها أشفق على ولدها . وقيل : هذا مثل . لو كانت هناك مرضعة وحامل لكان حالها هكذا من هول ذلك اليوم — أما حمله على أن يكون فى الدنيا فيصح حمله على حقيقته، وأما حمله على يوم القيامة فلابد أن تحمله على أنه قال ذلك على طريق المثل .

وترى الناس سكارى — ترى أيها السامع — ومتى قيل : لم لم يقل

---

(١) ورقة ٢٩ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ — (٢) الأعراف : ١٦٦

(٣) ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٤٠١٤٦

(٤) المتشابه ص ٣٠١ انظر ص ٣٠٣ — (٥) الحج ٢

ترون ؟ قلنا : لأنه ذكر على سبيل التشبيه لا على التحقيق ، إذ لا سُكر ثمّ . وقيل معناه كأنهم سكارى من شدة الاضطراب والأهوال ، وليسوا بسكارى فى الحقيقة ، وقيل تراهم سكارى من الفزع وما هم بسكارى من الخمر . . . (١) » .

وقد ذكر القاضى (٢) هذه الوجوه كلها ، فحكم على الجزء الأول من الآية بأنه يجوز أن يكون من قبيل المثل، ويجوز أن يكون من قبيل الحقيقة ، والجزء الأخير من الآية جرى فيه على أن الكلام على التشبيه أو الحذف. مما يدل على أن الحاكم متأثر بالقاضى عبد الجبار .

٦ — وقال عند قول تعالى : « إنا جعلنا فى أعناقهم أغلالا فهى إلى الأذقان فهم مقمحون » (٣) اختلفوا فى معنى الآية ، وذكر فى الوجه الثانى : قيل : المراد به المثل لا حقيقة الغل ، والمعنى: أن هؤلاء الذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون . . . بمنزلة من فى عنقه غل يمنعه عن الإيمان ، وهو مقمح إلى أذنه، فشبههم بمن فى عنقه غل يمنعه التصرف .. فلما شبههم به من هذا الوجه أجرى عليهم هذه الصفات توسعا ، كما يقال : فلان حمار يشبه به لقلة فهمه ، وقد جاء مثله فى كلام العرب . . وهذا قول أبى على (٤).

وقد جرى القاضى على أن المقصود من الآية التمثيل والتشبيه (٥) كما نهج بعده الحاكم، إلا أن الحاكم قد أسند هذا إلى أبى على —وكما قلنا سابقا هذا لا يخدعنا ولا يبعدنا عن أنه متأثر بالقاضى ، إلا أنه يهمل اسمه قصدا لتكون روايته عن أبى على عظيمهم فى زمانهم ليكتسب منه ولمؤلفاته صفة البقاء والدوام والشهرة والذيوع .

---

(١) ورقة ٥٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٦ (٢) التنزيه ص ٢٦٩ انظر ص ٣٠٩
(٣) يس : ٩ (٤) ورقة ١٤٨ من المخطوط انظر ص ٣٠٧ رقم ب ٢٧٦٢٢
(٥) المتشابه ص ٥٧٤ التنزيه ص ٣٠٢ .

٧ — وقال عند قول الله الكريم : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض أئتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين » [١] أراد به كونهما كما أراد، فكان من غير تعذر وامتناع ، ولم يكن هناك خطاب منه لهما ولا جواب منهما ، لأنهما كانا معدومين أو جمادين ، ومثل ذلك كثير فى كلام العرب ، كقول الحكيم : « سل الأرض من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وأينع ثمارك ، فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا — ولم يرد حقيقة السؤال . قال الشاعر :

امتلأ الحوضُ وقال قطنى   سيلا رويداً قد ملأتُ بطنى

وقال تعالى : « ويوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد » [٢]

وقال الشاعر :

فقالت العينان سمعاً وطاعة   وحدّرتا كالدُّر لما يثقب

وقال آخر :

شكا إلى جملى طول السرى   صبراً جميلا فكلانا مُبتلى

وقال آخر :

ألا أنعم صباحاً أيها الرسم وانطق   وحدّث حديث الجن واصدق

وقال آخر :

سل الربع إن يممت أم سالم   وهل عادة الربع أن يتكلما

وأمثال ذلك كثير فى أمثال العرب — وإنما قيل ذلك لأنه أبلغ فى الإفهام والتعظيم ، وأفصح فى اللفظ ، وأحسن فى التنظيم [٣] .

وما ذكره الحاكم سبقه به عبد الجبار، فقد كرر هذا الوجه [٤] فى عدة

---

(١) فصلت ١١   (٢) ق ٣٠   (٣) ورقة ٢٥ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٤) التنزيه ص ٣٧٠ ، المتشابه ص ١٦٠ ا المغنى ص ٧ ، ١٦٦ انظر ص ٣٠١

وهذا التوجيه نفسه ما وقف عنده القاضي[١] وقرر بأن المراد باللام هي العاقبة — وسمي هذا الأسلوب المتأخرون بالاستعارة التبعية الجارية في الحرف .

وقد روى هذا عن الأصم وأغفل جانب القاضي، ولعل تأثره بالقاضي وترديده آراءه كان مشهوراً لا يحتاج إلى تعريف .

٢ — ومما قال عند قوله تعالى : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها»[٢].. ليمكروا فيها ، قيل : هي لام العاقبة ، وتسمى لام الصيرورة، عن الزجاج — كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً.

وقال الشاعر :

وأم سماك فلا تجزعي فللموت ما تلد الوالدة

تقديره مكناهم وجعلناهم كبراء فكان عاقبة ذلك إن مكروا وأجرموا[٣]

وهذا أيضاً ذكره القاضي في نفس الآية[٤] ويستشهد بنفس الاستشهاد ولم يسند هذا الرأي لأحد كما أسنده في الآية السابقة ، وذلك مما يؤيد أنه نظر في هذا إلى القاضي عبد الجبار .

٣ — وقال عند قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس »[٥] قال : لجهنم : لام العاقبة ، وتقديره : ذرأنا كثيراً من الجن والإنس للثواب والرحمة فعصوا أمر الله، فكان عاقبتهم الدخول في جهنم . ولام العاقبة ذكرها جماعة من أهل اللغة كالأخفش وقطرب والزجاج

---

(١) المتشابه ص ١٧٤، التنزيه ص ٨٣، انظر «صور الاستعارة في الحرف عند القاضي» ص ٢٩١

(٢) الأنعام : ١٢٣ (٣) ورقة ١٠٠، ١٥١ من المخطوط رقم ب ٢٢٦١٨

(٤) المتشابه ص ٢٦١ انظر ص ٢٩٢ (٥) الأعراف : ١٧٩

والمبرد ، وحكوا ذلك عن العرب ، وقالوا : لما كانت عاقبة أمرهم العذاب صاروا كأنهم خلقوا للعذاب ، وقد قال تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا » وإنما التقطوه ، قالوا : قـــرة عين لى ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً » قال الشاعر :

أموالنا لذوى الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقال آخر :

ألا كلُّ مولود فللموت يولد

وقال آخر .

وللموت تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر نبنى المساكن

وأنشد أبو على :

وأم سماك فلا تجزعى فللموت ما تلد الوالدة

فأقسم لو قتلوا مالكا لكنت لهم حيةً راصدة

وأنشد أبو مسلم :

فكل والدة للموت ما تلد

وأنشد على بن عيسى :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم تصيرون إلى ذهاب

وقال : ولا يجوز أن يحمل على أنه خلقهم للنار ، لأن ذلك قبيح ، تعالى الله عنه ، ولانه لم يسبق منهم عمل استوجبوا ذلك ، لأنه إذا خلقهم للنار وخلق فيهم الكفر فما معنى الأمر والنهى والبعثة ، وقد قال تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »(١) .

والحاكم قد أكثر من الاستشهاد بكلام العرب والنقل عن الموثوق بهم

(١) ورقة ١٢٣ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ .

ليثبت أن اللام لام العاقبة ، أما عبد الجبار[١] فقد استشهد بمعظم تلك الشواهد، ولا نجد فارقا بين ما قاله الحاكم وبين ما قاله عبد الجبار فى أن اللام لام العاقبة ، اللهم إلا أن الحاكم فى هذه الآية حشد حشداً من الشواهد العربية، وأقوال سابقيه من العلماء أمثال: قطرب والزجاج والمبرد والأخفش وأبو على وأبو مسلم وعلى بن عيسى، فلماذا لم يذكر القاضى عبد الجبار وهو أقربهم إلى عصره، وهو ما هو حجة فى المنهج ومرجع فى التأويل ؟ .

هل كانت بينهما جفوة ؟ لم تكن هناك جفوة، لأنه ذكره وإن كان على قلة، وأسند إليه بعض الوجوه على جهة الندرة .

الحق أنه شىء يحير ، ولكنه كما قلنا سابقاً ، أنه كان يسند الرأى إلى الأصل فى الباب حرصاً على رواج مؤلفاته ويترك معاصره فى الزمن . وكما يقولون : زامر الحى لا يطرب .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ، ربنا ليضلوا عن سبيلك »[٢] ذكر شيخنا أبو على فيه ثلاثة أوجه :

أولها . أن اللام لام العاقبة، وهو ما يؤول إليه الأمر ، كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » ، وكقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب .

وقال آخر :

وأم سماك فلا تجزعى فللموت ما تلد الوالدة

فلما كان المعلوم من حالهم أنهم يضلون ، وإن كان تعالى أتاهم الزينة لكى يطيعوا صاروا كأنهم أتاهم ذلك ليضلوا. وتقدير الكلام : ربنا إنك

---

(١) المتشابه ص ٣٠٥ ، ١٧٤ ، ٢٦١، التنزيه ص ٨٣، شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٥

(٢) يونس : ٨٨ .

آتيتهم الأموال والزينة فكان عاقبة ذلك أنهم ضلوا ، وهو قول الأخفش وقطرب .

الثانى : لئلا يضلوا عن سبيلك ، فحذف « لا »[1] كقوله تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا[2] أى لئلا تضلوا ، وكقوله تعالى : « بلى شهدنا أن تقولوا »[3].

الثالث : قال ذلك على وجه الاستفهام ؛ والمراد الإنكار أن يكون أتاهم الأموال ليكفروا ، قال الشاعر : بسبع رمين الجمر أم بثمان ؟

والمراد تحقيق الإنكار ، أى لم تؤتهم لذلك »[4] .

وما قاله الحاكم وما رواه عن شيخه أبى على هو نفسه ما قاله القاضى عبد الجبار[5]، ويرويه أيضاً عن شيخه، فكلاهما ناقل من أبى على ومستفيد منه والعجيب من الحاكم أنه يروى الوجه والرأى عن أبى على وهو نفسه للقاضى، فلماذا لا يروى عنهما، أو يذكر القاضى بما يفيد أنه اطلع على آرائه وتصفح آثاره ؟

٥ — وقال فى قوله تعالى : « وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا .. وليقول الذين فى قلوبهم مرض ... »[6] قيل : اللام لام العاقبة يعنى إذا سمعوا ، قالوا هذا وغرضهم التكذيب[7] .

وهذا ما فعله القاضى[8] وجعل اللام للعاقبة .

وفى مبحث « الكناية » قال فى تفسير قوله تعالى : يوم يكشف عن

---

(١) المحذوف (أن ، لا) (٢) النساء : ١٧٦
(٣) الأعراف : ١٧٢ (٤) ورقة ٣٢٤ من المخطوط رقم ب ٤٦ ، ٤٠١
(٥) المتشابه ص ٣٦٧ انظر ص ٢٩٤ (٦) المدثر : ٣١
(٧) ورقة ١٢٢ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (٨) التنزيه ص ٤٤٠

ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون[1] قال فى اللغة : الساق : عضو معروف للحيوان، سمى ساقا لقيام البدن عليه، ومنه ساق الشجرة، ويستعمل كشف الساق فى الأمور الشديدة ، فيقال : قامت الحرب على ساق، وكشف الأمر عن ساق ، وإنما يريدون شدتها ، قال الشاعر :

كشفتْ لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

وقال آخر :

قد شمرتْ عن ساقها فشدُّوا وجدتْ الحربُ بكم فجدُّوا

واختلفوا فى تشبيه ذلك بكشف الساق ، فالأكثر أن معناه أنه اشتد الأمر كما يشتد ما يحتاج إلى كشف الساق، ثم كثر فى كلامهم حتى صار كالمثل. ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » قيل هذا فى الآخرة يؤمرون بالسجود تقريعاً فلا يمكنهم[2] .

وقد ذهب الحاكم مذهب القاضى[3] فى ذلك فقد جعل الكلام ليس على حقيقته بل خرج عنها إلى ما عرف بالكناية ، وأن تلك عادة العرب ومعروفة عندهم ، كما رأى الغرض من دعوتهم إلى السجود التبكيت والتقريع على تقصيرهم .. قال القاضى كل ذلك كما قاله الحاكم ، أفلا يكون متأثراً به ومتتبعاً خطاه؟

وقال فى قوله تعالى : « كيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً »[4]... وصف اليوم فقال سبحانه : يوماً يجعل الولدان : أى الصبيان شيباً لشدته . وقيل إنما هو على طريق المثل يقول العرب : حدث أمر يشيب فيه الصغير ، وهو الوجه »[5] .

---

(١) ن : ٤٢ (٢) ورقة ١١٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٣) المتشابه ص ٦٦٣ ، التنزيه ص ٤٣١ « انظر صور الكناية عند القاضى » ص ٣٨١

(٤) المزمل : ١٧ (٥) ورقة ١٢٠ من المخطوط السابق

وقال نفس المقالة ، القاضي عبد الجبار[١] فقال : إن المراد ما يحصل فى ذلك اليوم من الأهوال، فضرب له هذا المثل .

وفى مباحث « علم البديع » :

فقال فى مقام « التورية » فى تفسير قوله تعالى: « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش »[٢] — قال فى اللغة: الاستواء : الاستقرار ، ومنه استوى على الجودى ، والاستواء : القصد، ومنه ثم استوى إلى السماء ،وكل من فرغ من أمر وقصد لغيره فقد استوى له وإليه ، وقال ابن عرفة:الاستواء من الله الإقبال على الشىء والقصد له . وقال الفراء : تقول العرب :استوى إلى يخاصمنى أى أقبل على،والاستواء: الاستيلاء ، قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق    بغير سيف ودم مهراق

وقال آخر :

فلما علونا واستوينا عليهم    تركناهم صرعى لنسر وكاسر

والاستواء : العلو . قال تعالى : « فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك »[٣]

وقال : ثم استوى على العرش :قيل : استولى عليه وقدر فيصرفه كيف شاء — عن أبى على — وقيل : استوى أمره وتدبيره على العرش — عن الحسن ، وقيل : استولى على ملكه فهو قادر على جميع ما خلق يصرفه كيف شاء ، وقيل : استوى : علا بنا السموات والأرض ، وكلا الوجهين عن أبى مسلم ، وقيل .قصد إلى خلق العرش — عن الفراء وجماعته.

فأما ما قاله الكلبى ومقاتل : استقر على العرش فغير صحيح لأنه من صفات الأجسام،والله تعالى ليس بجسم، ولا يجوز عليه الجهة والمكان[٤].

---

(١) المتشابه ص ٦٦٩ ، التنزيه ص ٤٣٩ (٢) الأعراف : ٥٤
(٣) المؤمنون : ٢٨ (٤) ورقة ٤٤ من المخطوط رقم ب ٢١٤٦٠ .

والحاكم فى تفسيره هذا قد استوفى ما قالته كتب اللغة فى « الاستواء » وبين المعنى المراد ، واستبعد فكرة التجسيم والمكان ، وهذا نفسه ما فعله القاضى عبد الجبار (١) عند تفسيره لآية البقرة « ثم استوى إلى السماء » إلا أن الحاكم روى عن كثير من المتقدمين كالفراء ، وأبى على ، والكلبى وأبى مسلم ، وغيرهم ، ولم يرد القاضى من بين من ذكرهم . . وهذا لا يخدعنا ولا يصرفنا عن القول بأنه لم ينتفع بآثاره ، فهذا مما يعد بعيدا عن التصور ، لأن القاضى أقرب القدماء إليه فهما ، يجمعهما عصر واحد وبينهما حوالى الستين عاما وهذا أدعى لأن يكون تأثيره بالقاضى كبيراً .

وقال فى قوله تعالى : « والسماء بنيناها بأيد » (٢) « قيل : بقوة — عن ابن عباس » (٣) .

وقد ذكر هذا المعنى القاضى (٤) ووجهه نفس الوجهة .

١ — وقال فى مقام « المشاكلة » : عن قوله تعالى : « الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون (٥) » . . . بين تعالى جواب قولهم : « إنما نحن مستهزئون » فقال تعالى: « الله يستهزئ بهم » قيل: يجازيهم على استهزائهم، والعرب تسمى الجزاء على الشيء باسم الشيء . ومنه « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ، ومنه قول الشاعر :

ألا لا يجهلَنْ أحدٌ علينا . فنجهلَ فوق جهلِ الجاهلينا

وإنما جاز ذلك، لأن حكم الجزاء أن يكون على المساواة (٦)

وهذا الوجه نفسه هو ما ذكره القاضى (٧) فى نفس الآية .

---

(١) المتشابه ص ٧٢ ـ ٧٥ انظر « ألوان البديع » ـ التورية ـ ص ٤٠٤ ، ٤٠٦

(٢) الذاريات . ٤٧ (٣) الورقة ٦٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٤) التنزيه ص ٤٠٢ (٥) البقرة . ١٥

(٦) ورقة ١٣ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ (٧) المتشابه ص ٥٦ ، التنزيه ص ١٥ ، « انظر ألوان البديع » ـ المشاكلة ـ ص ٣٩٦

٢ — وقال أيضا فى قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »[1] فاعتدوا عليه ، أى جازوه ، والثانى : ليس باعتداء ، وإنما يأتى به على مزاوجة الكلام ، قال تعالى : « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلها » ، قال الشاعر .

ألا لا يجهلَنْ أحــد علينا فنجهلَ فوقَ جهل الجاهلينا

بمثل ما اعتدى عليكم : يعنى مثله فى مقدار الاستحقاق والجنس ، وإن كان الأول جورا والثانى عدلا ، كمن قتل قتل ، والثانى عدل والأول ظلم إلا أنه مثله فى الصفة والجنس والمقدار »[2] .

وهذا الوجه بعينه هو ما قاله عبد الجبار[3] كما قال فى الآية السابقة ، وقد سمى الحاكم هذا الاتجاه فى التفسير المزاوجة ، وقد سبقه إلى إطلاق هذا الاسم الرمانى ، حيث قال فى هذه الآية . « أى جازوه بما يستحق على طريق العدل إلا أنه استعير للثانى لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار ، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان »[4] .

٣ — وقال فى قول الله تعالى : « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين »[5] اختلفوا فى معنى المكر المضاف إليهم والمضاف إلى الله تعالى : قيل : مكروا بأن دبروا شرا واحتالوا فى قتل المسيح ، لأن عيسى بعد خروجه من بينهم عاد مع الحواريين إليهم ودعاهم فهموا بقتله واحتالوا . ومكر الله : ردهم بالخيبة لإلقائه شبه المسيح على غيره — عن السدى — وقيل : مكروا بإضمار الكفر . ومكر الله لمجازاتهم بالعقوبة على ذلك

---

(١) البقرة ١٩٤ . (٢) الورقة ١٢٢ من المخطوط السابق
(٣) المتشابه ص ١١٩ ، البحث ص ٣٩٧ (٤) النكت . ص ٩٩
(٥) آل عمران ٥٤

وسمى جزاء المكر مكرا على مزاوجة الكلام ، كقوله تعالى : « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ » ، « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ، قال الشاعر :

ألا لا يجهلَنْ أحد علينا  فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا (١)

وهذا الوجه الثانى هو ما ذكره القاضى (٢) مختصرا عند هذه الآية ، وكثيرا ما كان يحيل على الشرح المطول فى آية البقرة « الله يستهزىء بهم » كل ما شابهها فى هذا الوجه . وهذا ما أطلق عليه المتأخرون « المشاكلة » ، وقد سمى الحاكم هذا النوع المزاوجة .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « ثم انصرفوا صرَفَ الله قلوبهم » (٣) قيل : عاقبهم على الانصراف والكفر ، وسمى الجزاء على الشىء باسم الشىء » (٤) .

وهذا فى غاية الإيجاز بالنسبة لما قاله عبد الجبار فى نفس الآية (٥) .

٥ — وقال أيضا فى قوله تعالى : « فذوقوا بما نسيتم لقاءَ يومكم هذا إنا نسيناكم » (٦) إنا نسيناكم : « قيل جازيناكم بالنسيان، فسمى الجزاء عليه » باسمه » (٧) .

ونفس المقالة تلك قالها عبد الجبار (٨) فى تلك الآية .

٦ — وقال فى قوله تعالى : « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » (٩) أى مالوا عن الحق والاستقامة ، أزاغ الله قلوبهم » . قيل : جازاهم على زيغهم بالغرق والعذاب، فسمى عقوبة الزيغ زيغا — وهذا هو الوجه » (١٠)

ونهج الحاكم فى هذا المنهج منهج القاضى فى نفس الآية (١١) .

---

(١) ورقة ٣٢ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ (٢) المتشابه ص ١٤٦
(٣) التوبة : ١٢٧ (٤) ورقة ٢٨٥ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ .
(٥) المتشابه ص ٣٥٠ ، التنزيه ص ١٧٣ انظر ص٣٩٨ (٦) السجدة : ١٤
(٧) ورقة ٩٢ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ (٨) التنزيه ص ٣٣٠ (٩) الصف : ٥
(١٠) ورقة ٩٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (١١) المتشابه ص ٦٥٢، التنزيه ص ٤٢٤

٧ — وقال فى قوله تعالى : إنهم يَكيدون كيداً ، وأكيد كيداً »[1] الكيد : فعل ما يوجب الغيظ . كاده ، يكيده كيداً ، وكايده مكايدة ، والكيد فى صفته تعالى مجاز ، والمراد به : إنزال العقوبة بهم من حيث لا يشعرون ، فأطلق الكيد فى مقابلة كيدهم كقوله : « وجزاء سيئة سيئة مثلها» [2] .. وقد جرى القاضى فى تفسير الآية نفس المجرى» [3] .

٨ — وقال فى قوله تعالى : « فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يَلقونه بما أخلفوا الله ماوعدوه وبما كانوا يكذبون » [4] فيه قولان : الأول بخلهم بأداء الواجبات وإعراضهم عن أمر الله أعقب نفاقا فى قلوبهم . . عن الحسن — يعنى أدى إليها كأنهم حصلوا على النفاق بشيئين بالبخل والإعراض ، كالأب يقول لابنه ، أعقبك صحبة فلان ترك التعليم — وهذا قول الأصم وأبى على وأبى مسلم .

وقيل . جازاهم وعاقبهم على نفاقهم . وجزاء الشىء قد يسمى باسمه كقوله : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » [5] وكلا هذين الوجهين ذكرهما القاضى[6] عبد الجبار مجملا ولم يسندهما إلى غيره ، بينما الحاكم أسند الأول منهما إلى الأصم وأبى على وأبى مسلم ، وذكرهما تفصيلا وترتيبا .

وقال الحاكم فى مقام « المبالغة » عند قول الله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده[7] وهو القادر والغالب على كل شىء — فوق عباده — أى عال عليهم بالقهر والغلبة — وهى مبالغة فى صفة الله بالقدرة العالية .. لأن الجهات لا تجوز عليه ، لأنه ليس بجسم[8] .

---

(١) الطارق ١٥ ، ١٦ (٢) ورقة ١٤٢ من المخطوط السابق
(٣) التنزيه ص ٤٥٨ (٤) التوبة ٧٧
(٥) ورقة ٢٠٠ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ (٦) المتشابه ص ٤٣١ انظر ص ٤٠٢
(٧) الأنعام ١٨ (٨) ورقة ٣٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦١٨

ويوضح الحاكم ما أجمله فى تلك الآية بالتوضيح فى آية الأنعام الثانية « وهو القاهر فوق عباده »[1] وهو القاهر » ـ أى القادر الغالب ، وقيل : المالك العالى عليهم بالسلطان ، وأصله يرجع إلى أنه قادر على تصريفهم كيف شاء ، لأنه قادر لذاته ، لا يمتنع عليه شىء، « فوق عباده » يعنى فوقهم بالعلو والقدرة والسلطان، ولم يرد فوقهم فى المكان، لأنه لا يجوز عليه تعالى، لأنه ليس بجسم ولا جوهر، لأن الآية تمدح ، وليس فى كونه فوق الخلق بالمكان بالمدح ، وهذا كما يقال : فلان فوق كل أحد ، ولا يريدون المكان والمراد القدرة والسلطان . ومعناه فى حقيقته : أنه لا يساويه فى كونه قادراً أحد ، ولا يمتنع عليه مقدوره[2] ، وهذا المعنى نفسه بسطه القاضى عبد الجبار[3]، ونص على أن المراد به المبالغة فى تلك الصفة مما يدل على تأثر المتأخر بالمتقدم .

وقال فى قوله تعالى : « أنا آتيك به قبل أنْ يرتدَّ إليك طرْفك[4] قيل : أراد المبالغة فى السرعة »[5] وهذا نفسه قول القاضى فى تلك الآية[6] .

وقال فى مقام « اللف والنشر » عند قوله تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى »[7] ، ثم حكى من أقوال اليهود وأباطيلهم ، فقال تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » وهذا جار على الإيجاز ، وتقديره وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هودا ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصرانياً ـ عن جماعة من أهل التفسير[8] .

---

(١) الأنعام ٦١ (٢) ورقة ٨٣ من المخطوط السابق .
(٣) المتشابه ص ٢٣٨ انظر « ألوان البديع » المبالغة ص ٤٠٩ (٤) النمل ٤٠
(٥) ورقة ٢٩ من المخطوط ٢٧٦٢٧ (٦) التنزيه ص ٣٠٢
(٧) البقرة ١١١ . (٨) ورقة ٦٦ من المخطوط ٣٩٩٠٠

وهذا قد ذكره القاضي[1] وقد سماه المتأخرون « باللف والنشر » وقد أسنده الحاكم إلى جماعة من المفسرين ، ولا شك أن القاضي منهم فهو متأثر به ومعتد بآرائه .

وقال فيما سماه « التبعيد » عند قوله تعالى : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط »[2] قيل : حتى يدخل البعير فى ثقب الإبرة ، وهذا مثل فى التبعيد ، كقول العربي : لا أفعل حتى يشيب الغراب ، ولا يريدون التوقيت والشرط ، ويقولون : حتى يعود القارظ العنزى ، قال الشاعر :

إذا شاب الغرابُ أتيتُ أهلى وصار القار كاللبن الحليب[3]

وما قاله الحاكم فى هذه الآية من أن المراد منهما التبعيد دون الشرط والتوقيت، هو نفس مارآه القاضي[4] فى آيات عديدة ، واستشهد بنفس الشواهد العربية، مما يؤكد تأثره بالقاضي ونقله عنه .

وقال فى قوله تعالى : « إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين »[5] فيه قولان . أولهما من الآنفين من هذا القول . . وقيل : لو كان له ولد لكنت أول من يعبده لأن له ولد — عن السدى وأبى مسلم — وهذا كما يقال : لو ثبت إله غيره لعبدته، ولكن لا إله غيره ، فهذا تحقيق لنفى الولد وتبعيد له كقوله : حتى يلج الجمل فى سم الخياط » ...[6].

وكلا التوجيهين قالهما القاضي عبد الجبار[7]، ونسبة الحاكم القول الثانى إلى السدى وأبى مسلم لا يمنع من تأثره بعبد الجبار .

---

(١) التنزيه ص ٣٢ « انظر ألوان البديع » اللف والنشر ص٤١٥ .

(٢) الأعراف ٤٠ (٣) ورقة ٣٩ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ .

(٤) التنزيه ص ١٨٤ ، المتشابه ص ٢٨٧ انظر « ألوان البديع » التبعيد ص ٤١٧ .

(٥) الزخرف ٨١ (٦) ورقة ٤٢ ، ٤٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ .

(٧) التنزيه ص ٢٨١ انظر ص ٤٢١ .

## الحاكم متأثر :

من هذه النقول الكثيرة والتى زادت على المائة ، نجد أن الحاكم الجشمى (ت ٤٩٤ ﻫ) وصاحب كتاب « تهذيب التفسير » قد تأثر بآراء القاضى عبد الجبار المدونة فى آثاره إلى أبعد مدى ، وأنه وجد فيه ثروة ضخمة من آراء المعتزلة، وعضداً قوياً لمعتقداتهم ، فتتبع خطاه ، وترسم آثاره ، فدرسها وعصها واستخرج زبدتها ، وأودعها كتابه (التهذيب)، ولم يغير فيها شيئاً ، وإذا كان هناك خلاف فى اللفظ فقط، والمعنى يئول إلى ما اختاره القاضى عبد الجبار .

والحاكم فى تفسيره الطويل الذى يقع فى ثمانية أجزاء كبار عـدا المفقود منه ، وتقع صفحاته فى حوالى ألنى ورقة ، ومصور فى دار الكتب المصرية ، وفى كل هذا لم نجد اسم عبد الجبار يتردد إلا قليلا ونادراً (١) بالنسبة لحجم الكتاب فى حين أنه كان من المتوقع أن يكون دائم النقل عنه كثير الاستشهاد بآرائه وتأويلاته ، فما السبب فى عدم ذكر القاضى عبد الجبار ؟ وما المانع من إسناد الرأى إليه ما دام هو القائل به حتى ولو كان معه غيره وشاركه فيه أستاذه وشيخ المذهب أبى على الجبائى مثلا ؟ .

كان الحاكم يسند الرأى الموجود بنصه فى كتب عبد الجبار لغيره ، وكان يتعفف عن ذكر اسم عبد الجبار ، وكان يسنده إلى شيخه أبى على وأبى مسلم أيضاً ، فهل من المعقول لمؤلف فى تفسير كتاب الله تعالى على طريقة واحدة من طرقه ، ومنهج خاص كنهج المعتزلة أن يبدأ فى تفسيره هذا البالغ هذا الحجم الضخم من الكبر والسعة حتى يعد أما فى تفسير الاعتزال وحجة ، ومن الآثار الباقية من أصحاب المنهج وأئمتهم دون أن

(١) ورقة ٧٦ ، ١٨١ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ وورقة ٥٥ ، ١١٨ ، ١٢٤ ، ١٥٩ من المخطوط رقم ب ٢٨٣٧٧ ورقة ٩٨ ، ١١٨ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ والمرة الوحيدة التى ورد ذكره فى للبحث البلاغى ورقة ١٢٤ .

يقرأ كل ما كتب فى موضوع التفسير ، وبخاصة ما حفظته كتب المعتزلة من آراء وتوجيهات ؟

هل من المعقول لمؤلف فى تفسير الكتاب الجليل على طريقة «التهذيب» وفى هذه الموسوعة العلمية الضخمة بدون أن يلتقى بزملائه فى المذهب ، ونظرائه فى العلم ، وأساتذته فى التدريس والتعليم ؟

لا بد لمن يتعرض لما تعرض له الحاكم أن يلتقى بهؤلاء وهؤلاء ، ويأخذ عنهم وينقل منهم ، ولا ضير فى أن يذكرهم فى كتابه ، ولا بأس بأن يعلن عنهم فى تأليفه .

ولكن الحاكم ألف هذه الموسوعة العلمية الضخمة وفيها ما فيها مما تضمنه آثار القاضى عبد الجبار وتفصح عنه كتبه ، ولم يذكره الحاكم ، وإن ذكره فلمجرد ذر الرماد فى العيون .

حقا هو نقل عن كثيرين منهم : الأصم ، والسدى ، وأبى على ، وأبى هاشم ، والفراء ، والأخفش ، والزجاج ، والحسن ، والضحاك ، وعطاء ، وقتادة ، وقطرب ، وابن عباس ، وغيرهم .

أخذ عن كل هؤلاء ، ونقل عنهم وعن غيرهم .

ألم يمر عليه كتب القاضى عبد الجبار ؟ ألم يسمع بمؤلفاته الشهيرة التى ملأت الآفاق شهرة ؟ ألم يعرف أن للقاضى عبد الجبار يداً طولى فى بقاء المذهب الاعتزالى ، وله الذكر الرائع والصيت الذائع فى دولة بنى بوية ؟ كلا ثم كلا ، لقد عرف ذلك .

ولقد نقل الحاكم أن القاضى لما فرغ من كتاب «المغنى» بعث به إلى الصاحب ، فكتب إليه كتاباً ، نسخته :

بسم الله الرحمن الرحيم : أتم الله على قاضى القضاة همته ، وأجزل لديه منته ، لقد أتم من كتاب المغنى ذخيرة للموحد ، وشجى للملحد ، وعتاداً

للحق ، وسداداً للباطل ، وأنه لكتاب تفخـــر به شرعتنا على الشرع ، ونحلتنا على النحل . وملتنا على الملل ، وأمتنا على الأمم ، وفقه الله حين نامت الخواطر ، وكلت الأوهام ، وظن الظانون بالله أن العلم قد ضعف ، وأن شيوخه الأعلون قد شالت نعامتهم ، وخفت بضائعهم ووهى كاهلهم ودرج أفاضلهم ، ولم يدر أن في سر الغيب من كان آخراً بالإضافة إليهم وأنه لأول بالإمامة عليهم .

وورد محمد ولدنا بالنبأ العظيم والصراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغنى» فقلت : بشراى، هذا زاد المسافر ، وكفاية الحاضر ، وتحفة المرتاد ، وطفقت أنشد وأقول :

ولو أنشر الشيخان عمرٌو وواصلٌ لقالا لقد جوزيت خيراً وأنعما

فأتم على قاضى القضاة نعمه ، كما در علينا ديمه . والسلام»[1] .

نعم عرف ذلك ، ونقل عنه وأفاد منه ، وأخذ ، وتتبع خطاه ، وتقفى أثره ، ومع ذلك لم يذكر اسمه لسر لم يعان عنه ، وإنما نأخذه بالظنة والحدس والتخمين ، وهو أن القاضى نفسه إنما اعتمد فى تفسيره على تفسير شيخه أبى على الجبائى ، فحيثما ينسب التوجيه إلى أبى على فقد نسبه إلى أصله ومنبعه . يدل على ذلك — بعد أن افتقدنا تفسير القاضى — ما نجده فى كتابه «المغنى — إعجاز القرآن » من النقول عن مقدمة تفسير أبى على ، وفى إحالته فيه على كتب شيخه فى علوم القرآن منها : كتابه « نقض الدامغ » الذى رد فيه على ابن الراوندى[2] الذى طعن على القرآن بالتناقض . قال القاضى : « قد تقصى شيخنا أبو على القول فى ذلك فى نقض كتاب « الدامغ » وشفى الصدر — رحمه الله — بما أورده ، وقد نبهنا على الأصل فى ذلك ولولا أن

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ورقة ٧٦ .

(٢) انظر فى تعريفة « معاهد التنصيص » ص ١ ، ١٥٥ .

الـكلام فيه يطول لذكرنا بعضه ثم قال : ونحن نورد اليسير مما أورده ابن الراوندى، وادعى به المناقضة ليعرف به سخفه فيما ادعاه،وتمرده وتجرؤه فالقليل من الأمور يدل على الـكثير ، ونحيل فى الباقى على مانقض به شيخنا أبو على — رضى الله عنه — كلامه ...[1] .

هذا إلى جانب نقول القاضى الـكثيرة عن تفسير شيخه أبى على ، وأبى هاشم، وأبى مسلم فى «المتشابه» .

وعلى الرغم من ذلك نستطيع أن نرجح أن الحاكم ما كان يريد أن ينقل عن عبد الجبار مباشرة ، بل كان يفضل أن تكون صلته المباشرة فى النقل عن أبى على وأبى هاشم وأبى مسلم لغرض فطرت عليه النفوس ، وطبعت عليه من حبها لنفسها ، وتفضيلها على غيرها . والميل إلى الظهور ، والرغبة فى المنافسة .

فالرأى يكون لعبد الجبار، وقد يكون غالباً لأبى على ، وأبى هاشم مثلا لأنهم أساس المنهج ، ويفضل أن ينسبه لهؤلاء دونه ، لأن شهرتهم بلغت العنان ، فهو يتعلق بهم حتى يصل إلى رتبتهم ويبلغ مبلغهم ، أما عبد الجبار فهو معاصر له ، فكان يتعفف أن ينسب توجيها له ،أو يقف عندما وقفه عليه ناسبا له الرأى والتوجيه ، وكأن لسان حاله يقول : وزامر الحى لا يطرب .

ولا عجب فى ذلك فقد فعل ذلك الجاحظ[2] ، وهو ما هو فى الفضل والشهرة، فقد كان فى مبدأ حياته يكتب الرسائل وينسبها لسهل بن هارون حتى تذيع وتشيع، وتملأ البقاع وتعم الأصقاع ، حتى بلغ من الشهرة هذا المبلغ ، ووصل إلى المجد والعظمة عن طريق هذا السلم .

---

(١) المغنى س ١٦ ، ٣٠ ، ١٥٨ ، ٣٩٧

(٢) الجاحظ — د . محمد خفاجى ص ٦١ ، ٦٢

على أن هناك آراء اشتهرت وموجودة فى آثار الجاحظ ، ومعروف أنه توفى سنة ٢٥٥ هـ وتعرض لها أبو عبيدة ، ولكن الحاكم ينسبها إلى ما هو مغرم بهم ، ومحب لهم ، وهو أبو مسلم وأبو على . فقد قال فى قوله تعالى : « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » قيل : كيف شبه برؤوس الشياطين ولم يروا ذلك ؟ فيه أقوال .

أولها : أن قبح منظرها متصور فى النفس ، يقال فى الشىء القبيح غاية القبح كأنه شيطان ، وكأن به رأس شيطان ، عن ابن عباس ، ومحمد بن كعب القرظى — قد يشبه بما لم ير إذا تصوروا ذلك المعنى فى النفس . قال امرؤ القيس :

أيقتلنى والمشرفىُّ مضاجعى ومسنونهٌ زرقٌ كأنياب أغوال؟

فشبه النصال بأنياب الأغوال ، ولم تر .

ثانيها : قيل أنه شبه برأس حية تسمى شيطانا عند العرب كريهة المنظر .

قال الراجز :

كمثل شيطانة الحماط أعرف — أى له عرف

ثالثها : أنه شبه بنبت يعرف . . وهى شجرة قبيحة خبيثة مرة .

والأول أوجه وأحسن — قول أبى مسلم وأبى على [١] .

وهذا القول الذى نسبه إلى أبى مسلم وأبى على ، سبق به الجاحظ [٢] ، والمبرد ، [٣] وكان أول من تعرض لهذه الآية أبو عبيدة ، المتوفى سنة ٢٠٩ هـ وكانت سببا فى تأليفه كتاب « مجاز القرآن » [٤] .

---

(١) ورقة ١٦١ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ .

(٢) الحيوان ج ٤ ص ٣٩ ، ج ٦ ص ٢١٢

(٣) الكامل ج ٢ ص ٦٩ .

(٤) نزهة الألبا فى طبقات الأدباء ص ٧٢ .

فهذا يدل على أن الحاكم ينسب كل ما يمكن من التوجيهات والآراء إلى أبي مسلم وأبي على لأنه لهما محب ، وعليهما يعتمد ، ويجد فى نسبته الرأى إليهما زيادة فى الشهرة ، والذيوع فى الذكر .

وفى تفسيره لسورة « الكافرون » قال : « قلْ يا أيُّها الكافرون » الخطاب لقوم معهودين لأن الألف هو اللام للعهد « لا أعبد ما تعبدون » من الأوثان فى الحال « ولا أنتم عابدون ما أعبد » فى الحال ، يعنى أعبد الله وأنتم لا تعبدونه ، ولا أنا عابد فى المستقبل، فأحدهما منصرف إلى الحال والثانى إلى الاستقبال ، فلا يكون تكراراً ، وعلى هذه السورة نزلت فيمن علم أنه لا يؤمن — وهذا القول يحكى عن ثعلب .

وقيل هذا القرآن نزل بلغة العرب وهم قد يكررون للتأكيد والإفهام وذلك مذهب لهم معلوم ، كما علم من مذهبهم الاختصار والحذف والإيجاز للتخفيف ، وقد نطق القرآن بذلك فى مواضع كثيرة ، وورد من الأشعار مالا يحصى — قال الشاعر :

هلاَّ سألتَ جموع كندة يوم ولوا أينَ أينَا

وأنشد ابن الأنبارى أبياتا فكرر فيها : « وحدثنى أصحابه أن مالكا » وللحارث بن عباد أبيات ، أولها :

قرِّباً مربط النعامةِ منى لقِحتْ حربُ وائل من حيال

ثم كرر « قربا مربطَ النعامة منى » فى أبيات كثيرة .

وقالت ليلى الأخيلية ترثى توبة بن الحمير « : لنعم الفتى يا توب كنت خائف ... ثم كررت « لنعم الفتى يا توب » فى أبيات كثيرة .

وقال مهلهل يرثى أخاه كليب :

على أنْ ليس عدلا من كليب .. ، ثم كرر ذلك فى أبيات كثيرة .

وإذا كان هذا عادة لهم مشهورة ، وأولى المواضع بالتأكيد هو هذا الموضع ،

لأنهم بدأو وأعادوا فأكد لإياسهم ،وحسم أطماعهم بالتكرار»[١]

فكلام الحاكم هذا موجود بعينه ومطول فى أمالى المرتضى[٢] ، وهذا مختصر منه ، والوجهان اللذان ذكرهما الحاكم لينفى التكرار عن السورة أولهما عن ثعلب ، والثانى مصدر بلفظ « قيل » ذكرهما الشريف المرتضى فى أماليه — وكل تلك الشواهد المشار إليها مذكورة بتمامها فى الأمالى ما عدا بيتين .

فهذاك وذاك يدلنا على أن الحاكم إذا ذكر رأيا أو توجيه لشخص ما ، فليس هذا فقط هو صاحب الرأى والتوجيه ، وإنما قد يكون لغيره واكتفى فقط بذكر من بقاؤه وذكره يعطيه شهرة ، وأكثر ذكر ، وذيوع صيت .

وعلى هذا فكل رأى أو توجيه وجد فى كتاب التهذيب موافقا لرأى أو توجيه القاضى عبد الجبار ولم ينسب إليه فهو له ومنقول منه ، ولكن الحاكم اكتفى بذكر من نقل عنهم عبد الجبار ، وكثيراً ما كان عبد الجبار ينقل عن أبى على، وأبى هاشم، وأبى مسلم.

ومما يؤكد أن الحاكم كان غير ملتزم بالإشارة إلى النقل عن القاضى أنه اعتمد فى كتابه « شرح عيون المسائل » وبخاصة القسم الثالث منه ، وهو المتصل برجال المعتزلة على كتاب القاضى «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» وقد ضمن الحاكم القسم المذكور جميع ما كتبه القاضى فى كتابه ذاك ، فأخذ الطبقات العشرة المذكورة فوضعها فى هذا القسم مع تصرف يسير فى العبارة ، وعدم الالتزام بالإشارة إلى النقل عن القاضى — حتى حين

(١) ورقة ١٥٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ .

(٢) أمالى المرتضى القسم الأول ص ١٢١ ، ١٢٦ .

يكون الكلام بحروفه — وفضله ينحصر فى أنه أضاف طبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة .

وكما يقول المثل « كما تدين تدان » نجد أن ابن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠ هـ أخذ طبقات المعتزلة على الصفة التى تركها عليها الحاكم، وجعلها فى صدر كتابه « المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل » وقدم وأخر وأسقط منها واختصر . وقد جرى على سنة الحاكم فى « طبقات القاضى » حيث لم يلتزم بالإشارة إلى الحاكم فيما ينقله عنه، ولو كان الكلام بحروفه من كلام الحاكم[1] .

---

(١) انظر فى ذلك - قاضى القضاة عبد الجبار ص ٦٣ ، منهج الحاكم الجشمى فى تفسير القرآن ، وشرح عيون المسائل ورقة ٢٨ :

# الفصل الخامس

## الزمخشري وتأثره بالقاضي

### الزمخشرى :

فى بيئة خوارزم ولد محمود بن عمر بن أحمد بزمخشر إحدى قرى خوارزم فى يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة(١) فى عهد السلطان جلال الدنيا والدين أبى الفتح ملشكاة الذى يقاس عهده فى عظمته وفخامته بأزهر عهود الدولة الرومانية أو العربية ، حيث ازدهرت التجارة والصناعة وزهت الآداب والفنون(٢) ، وكان يعاونه فى إدارة الملك وزيره نظام الملك الذى يعد أقدر وزراء الإسلام طرا بعد يحي البرمكى(٣) .

وكان الزمخشرى إمام عصره غير مدافع تشد إليه الرحال ، وحياته العلمية كانت خصبة مليئة حيوية ونتاجا ، وقد ذكر المترجمون لحياته أن له نحو خمسين مؤلفا فى فنون الأدب، واللغة، والتفسير، والحديث، والفقه .

وفى أخريات حياته صفت نفسه ورق شعوره وسما تفكيره فكان يميل تأليفه إلى غاية دينية فنراه فى مقدمة كتابه « المفصل » يبدأ بطعن الشعوبية الذى يرى فى مذهبهم مظهراً غير دينى يقول : «ولعل الذين يغضون من العربية ، ويضعون من مقدارها ، ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله من منارها ، حيث لم يجعل خير رسله وخير كتبه فى عجم خلقه ولكن فى عربه، لا يبعدون عن الشعوبية منابذة للحق الأبلج ، وزيغا عن سواء المنهج ،

---

(١) تاريخ ابن خلكان ج ٢ / ١٢٢

(٢) مختصر تاريخ العرب ص ٢٧٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٧١

والذى يقضى منه العجب حال هؤلاء فى قلة إنصافهم ، وفرط جورهم واعتسافهم ، وذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمى تفسيرها وأخبارها إلا وافتقارها إلى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع »(١) .

وتوالى بعده الكتب الدينية والعربية — وقمة الكتب التى ألفها فى مكة فى جواره الثانى كتابه «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل » وقد بدأ فى تأليفه سنة ٥٢٦ ﻫ . وقد لبث أعواما ثلاثة يؤلف كتابه هذا حيث كان شغلته مدة جواره الثانى بمكة .

وكان الزمخشرى بكتابه هذا فخوراً يقول :

إن التفاسير فى الدنيا بلا عـدد ... وليس فيها لعمرى مثل كشـافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته ... فالجهل كالداءِ والكشاف كالشافى(٢)

والكشاف بحق يعد ممثلا لنضجه العلمى ففيه يظهر الزمخشرى عالما هضم التفسير ، لغويا ، منطقيا ، بلاغياً ،ذواقة مرهف الحس لجمال النص القرآنى، وهذه الخصائص كلها وليدة ثقافة واسعة ، وكان تفسيره انعكاساً لما تمثله هذه الثقافات — وكان فيه عاملا وجاهداً على تأييد منهج المعتزلة فى التفسير والتأويل . . يقول ابن خلدون :

« ظهر جار الله الزمخشرى ، ووضع كتابه فى التفسير ، وتتبع آى القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدى البعض من إعجازه ، فانفرد بهذا الفضل على التفاسير ، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة ،ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة مع وفور نصاعته من البلاغة ، فمن أحكم عقائد السنة ، وشارك فى هذا الفن بعض المشاركة

---

(١) مقدمة شرح المفصل الزمخشرى ص ٧ .

(٢) بغية الوعاة ج ٢ / ٢٨٠ ، معجم الأدباء ج ١٩/ ١٢٩ .

حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه ، أو يعلم أنه بدعة فيعرض عنها ولا تضره فى معتقده فانه يتعين عليه النظر فى هذا الكتاب للظفر بشىء من الإعجاز مع السلامة من البدع والأهواء »(١) .

والمصادر التى رجع إليها الزمخشرى فى تفسيره ونص عليها صراحة غالباً كتب لغوية ، وكتب تفسير أصحابه الذين هم على منهجه فى الاعتزال . وقد ذكر الأستاذ مصطفى الجوينى هذه المصادر فقال :

تفسير مجاهد ( ت ١٠٤ هـ ) ، وتفسير عمرو بن عبيد المعتزلى ( ت ١٤٤ هـ ) وتفسير الزجاج ( ت ٣١١ هـ ) وتفسير الرمانى ( ت ٣٨٦ هـ ) وتفاسير الفرق المعادية كالمشبهة ، ووقف عند هذا الحد ، ثم اعتذر عن الزمخشرى ، فقال :

« ويظهر أن عادة الأقدمين فى التأليف كانت النقل عمن يعجبون به دون إسناده لصاحبه ، إما لشهرة القول عنه أو لأن العلم ملك للجميع يؤخذ منه ما يؤخذ ، ويترك ما يترك ، ما دامت شخصية الناقل تسيطر على ماتنقل بعلمها ومعرفتها ، ولا تكتفى بتقليد أو نقل فحسب »(٢) .

ويشير الدكتور محمد أبو موسى إلى مصادر الكشاف فيذكر أن تفسيره مشحون بأسماء أعلام العلماء وأسماء شيوخه من المعتزلة ويذكر منهم : ابن جنى وكتابه المحتسب ، وأبا عبيدة ، وأبا الفتح الهمدانى ، والزجاج وتفسير الزجاج ، وسيبويه كثيرا جدا ، وأبا حاتم السجستانى ، وأبا على صاحب الحلبيات ، والفراء ، والواقدى ، والمبرد ، وعبد الله ابن المعتز ، وأبا جعفر المدنى ، وأحمد بن يحى ، ويعقوب بن السكيت وكتابه إصلاح المنطق ، وابن المقفع ، وكتاب الحيوان ، وعبد القاهر الجرجانى ، وابن

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥٥٣ مطبعة الكشاف ببيروت .

(٢) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان إعجازه ص ٨٠ - ٨٧ .

قتيبة. وعمرو بن عبيد .. وغير ذلك كثير. ويذكر أبا على الجبائى فى معرض التنزيه بشأن مصنفاته فيقول : « وقد صنف شيخنا أبو على الجبائى — قدس الله روحه — غير كتاب فى تحليل النبيذ ... » ويقول الدكتور أبو موسى فى تعليقه على ذلك : « وكأنه لم يجد له من الكتب التى يشيد بها غير كتب تحليل النبيذ .. »[1].

وبعد أن ينفى الباحث تأثر الزمخشرى بتفسير الزجاج، وتفسير الرمانى — كما رأى الأستاذ مصطفى الجوينى — يقول : « وكان للمعتزلة اجتهادات فى تفسير النصوص وتأويلها ، ولعل أبرز آثارهم الباقية : كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » للعلامة القاضى عبد الجبار ، وكتاب « الأمالى » للعلامة الشريف المرتضى ، وكتاب « حقائق التأويل فى متشابه التنزيل » للعلامة الشريف الرضى . . والناظر فى هذه الكتب يجد شبهاً قوياً بين طريقتها فى التحليل والتقليب وطريقة الزمخشرى فى كتابه . . ثم يضرب الأمثلة على وجود التشابه بين هؤلاء وتفسير الكشاف ثم يقول : ليس من الضرورى أن يكون وجه الشبه محصوراً فى نصوص متشابهة بين الكتابين، بل التأثر كما أعتقد يظهر فى الطريقة والروح أكثر مما يظهر فى الوقوف عند الجزئيات[2] .

وهو بهذا كان متحفظاً وحريصاً على عدم نسبة التأثر إليه ، حتى لا ينسب لهؤلاء فضلا هو احتواه كله وحتى لا ينسبه إلى النقل عنهم والتأثر بهم.

والحق أن موسوعة ضخمة كهذه فى التفسير لم تكن تقوم بدون مئات المراجع العلمية التى يدور حولها البحث والتى كان يجب على الزمخشرى أن يدونها، ولو فعل لأفاد العلم والمكتبة الإسلامية فائدة جلى ، وكشف للعلماء ما غشى عنهم وسيظل.

(١) البحث البلاغى فى تفسير الكشاف ص ١٥ ، ١٦ . مخطوط طبع الآن بعنوان « بلاغة القرآن فى كشاف الزمخشرى »

(٢) نفس المصدر ص ٤٣ ، ٤٥ .

ومن المسلم به أن تكون مظان مراجعه فى التفسير هو مخلفات علماء المعتزلة المشتغلين بعلوم القرآن وتفسيره ، والذى تشير مؤلفاتهم إلى الثروة الضخمة من الفكر الضائع من تراث المعتزلة وآثارهم ابتداء من واصل ابن عطاء المتوفى سنة ١٣٨ هـ. حتى عصره ووفاته سنة ٥٣٨ هـ . والتى عد الأستاذ الجوينى من المؤلفين منهم ما يزيد على ربع المائة (١) وعدد من كتبهم الكثير ، ولكنها للأسف ضاعت ولم يبق منها إلا القليل النادر الذى سكت عنه الزمن وأغضى عنه الدهر .

ومن المؤلفات التى تأثر بها الزمخشرى وكان لها أثر واضح فى تفسيره كتاب « متشابه القرآن » للقاضى عبد الجبار ، وكذلك « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، وكتاب « تهذيب التفسير » للحاكم الجشمى المتوفى سنة ٤٩٤هـ. وتلك المؤلفات لم يذكر منها الأستاذ الجوينى إلا « تنزيه القرآن عن المطاعن » فقط ضمن مؤلفاته المعتزلة التى بقيت(٢) ولم يذكر أنه نقل عنه أو استفاد منه .

وأشار الدكتور الحوفى أن الزمخشرى نقل عن القاضى عبد الجبار من كتابه « تنزيه القرآن عن المطاعن »(٣).

وستتبين فى هذه الصفحات القادمة مدى تأثير القاضى عبد الجبار ، والحاكم الجشمى فى كشاف الزمخشرى وتأثره بهما ، هاتان الشخصيتان المغمورتان اللتان أغفلهما الزمن مع أن أثرهما فيه كان عظيما ، اتفقا معه فى المنهج الاعتزالى ، وفى الاتجاه التفسيرى ، وفى الغرض الباعث عليه وهو بث مبادىء الاعتزال وتخليد منهجهم ، وربطه بالآيات القرآنية التى لا يفتر المسلمون يرددونها صباح مساء ، حتى تعيش المبادىء ، ويستمر المنهج حيا

---

(١) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن ص ٧٢ ، ٧٥

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ (٣) الزمخشرى ص ١٠٩ .

ما دامت الآيات تتلى وما بقى القرآن يذكر .

وسيكون كلامنا مقصوراً على ما أخذه من مباحث فى البلاغة العربية من تلك المصادر التى سبقته ولم ينبه عليها أحد قبل ذلك، وسكت الزمخشرى عنها فى كشافه .

وليس ذلك بدعا فيه فقد كان فى مسألة النظم بتابع عبد القاهر الجرجانى، بل أنه أول من طبق رأيه فى إعجاز القرآن تطبيقاً عملياً وعلى نطاق واسع يشمل السور كلها ، وعلى الرغم من ذلك فلم يذكره فى كشافه إلا مرة واحدة يذكره شاعراً ، ويغفله ناقداً وبلاغياً ، وما أدهش عبد القاهر الناس إلا بما كتب فى الحقل البيانى ، بل وما توجه الزمخشرى إلى التفسير البيانى إلا بوحى من عبد القاهر وهدى من سناه ، فالذى يوازن صنع عبد القاهر بصنع الزمخشرى، يجد الأول قد رسم الخطة وأعد المثال وبين الطريق، ويجد الثانى قد تولى التنفيذ حيث تتبع آيات القرآن الكريم آية آية ليوضح ما عناه الجرجانى بالنظم القرآنى .

وبعد ذلك يذكره الزمخشرى لا لأنه ابتدع نظريته فى النظم . ولا لأنه أنشأ طريقة فى التفسير البيانى . ولا لأنه ابتـــدأ منهجاً فى التحليل انتفع به لاحقوه ، لم يذكره بذلك، وإنما ذكره بقوله « وقد ملح الإمام عبد القاهر فى قوله لبعض من يأخذ عنه :

ما شئت من زهزهة والفتى بمصقلاباذ لسقى الزروع[1]

## أثر القاضى عبد الجبار فى الزمخشرى :

بالنظر فى البحوث البلاغية التى تضمنها كتاب « الكشاف » للزمخشرى نلمح قرابة بين الشخصيتين عبد الجبار والزمخشرى فى تناولهما للنص القرآنى ، ونحس ونحن نقرأ توجيهه وتأويله أن الزمخشرى كان بارعا فى

(١) الكشاف جـ ٤/٣١١ .

صياغة آراء عبد الجبار وصهرها فى بوتقته، حتى خرجت فى معرض جميل وثوب خلاب فى معنى ما قاله القاضى . والعبارة تارة تكون هى ، وأخرى قد تتغير إلى ما يزيدها بلاغة ويكسبها جمال لفظ وحسن بيان ، والمهم أن الفكرة لا تتغير والهدف واحد لا يتبدل ، وكلاهما يسير فى اتجاه واحد ومنهج مشترك .

فنى مباحث « علم المعانى » :

يقول فى الاستفهام الذى خرج عن حقيقته عند قوله تعالى : « كيف تكفرون وأنتم تُتلَى عليكم آياتُ الله وفيكم رسوله[1] كيف تكفرون — معنى الاستفهام فيه : « الإنكار والتعجب ، والمعنى : من أين يتطرق إليكم الكفر والحال أن آيات الله وهى القرآن المعجز تتلى عليكم على لسان الرسول غضة طرية وبين أظهركم رسول الله ﷺ ؟[2] .

والقاضى عبد الجبار[3] قال فى تلك الآية : إن الاستفهام للتوبيخ والذم — وبينهما وبين التعجب والإنكار قرابة — والمهم أن الاستفهام خرج عن حقيقته إلى معنى صح به الكلام .

وفى « الأمر الذى خرج عن حقيقته » يقول فى قوله تعالى : « قل موتوا بغيظكم »[4] دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به ، والمراد بزيادة الغيظ زيادة ما يغيظهم من قوة الإسلام وعز أهله . وما لهم فى ذلك من الذل والخزى والتبار »[5] .

وقال القاضى فى هذه الآية : « إن ذلك بصورة الأمر وهو دعاء

---

(١) آل عمران : ١٠١ (٢) الكشاف ج ١/٣٠٢
(٣) التنزيه ص ٧٢ (٤) آل عمران ١١٩ .
(٥) الكشاف ج ١ / ٣١٣ .

بهلاكهم كما يقول الإنسان لمن يخالف فى الحق : مت كمداً وذلك مشهور فى اللغة »[1] .

وفى مقام « الإطناب لفائدة : يقول فى قوله تعالى : « ذلك قولهم بأفواههم »[2] فان قلت : كل قول يقال بالفم، فما معنى قوله : « ذلك قولهم بأفواههم »

قلت : فيه وجهان: أحدهما أن يراد أنه قول لا يعضده برهان ، فما هو إلا لفظ يتفوهون به ، فارغ من معنى تحته ، كالألفاظ المهملة التى هى أجراس ونغم لا تدل على معان ، وذلك أن القول الدال على معنى لفظه مقول بالفهم ومعناه مؤثر بالقلب ، وما لا معنى له مقول بالفم لا غير ...»[3] .

وهذا التوجيه سبقه به القاضى، وكان رائداً له فيه، حيث قال: إن المراد به أن هذا القول لا حقيقة له، لأنه قد يوصف مالا حاصل له من الأقوال بذلك ، وقد يقبل أحدنا على من لا يتكلم بما لا يصح فيقول : هذا قولك بلسانك ولا تقوله عن قلبك، ويراد به ما ذكرنا»[4].

فالزمخشرى متابع للقاضى ومقتف آثاره .

وقال فى قوله تعالى: « وما إدراك ما يومُ الدّين، ثم ما أدْراكَ ما يومُ الدين»[5] .. والتكرير لزيادة التهويل ...»[6] .

وقال القاضى : « وربما قيل : إن ذلك تكرير لا فائدة فيه ،وجوابنا: أنه لما ذكر الأبرار وما ينالون من النعيم ، والفجار وما ينزل بهم من العذاب جاز أن يقول : وما أدراك ما يوم الدين فيما يظهر للأبرار ، ثم

---

(١) التنزيه ص ٧٢
(٢) التوبة ٣٠
(٣) الكشاف ج ٢/٢٠٧
(٤) التنزيه ص ١٦٤
(٥) الانفطار ١٧ ، ١٨
(٦) الكشاف ج ٤ / ٥٧٣

أدراك ما يوم الدين فيما يحصل للفجار، وذلك تعظيم شأن ذلك اليوم »[1]
أليس ما قاله الزمخشرى هو عين ماقاله عبد الجبار ؟

وقال فى مقام « الحذف » فى قوله تعالى : « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم »[2] أى يتوقعون لقاء ثوابه و نيل ماعنده و يطمعون فيه »[3] .

وهذا ما جرى عليه القاضى[4] حيث قدر أن فى الآية مجازا ، فذكر تعالى نفسه و اراد فعله — وهو مجاز بالحذف .

وقال فى قوله تعالى : « ولو أنّ قرآنا سُيرتْ به الجبالُ أو قُطّعت به الأرضُ أو كلم به الموتى[5] » ، جوابه محذوف ، كما تقول لغلامك : لو أنى قمت لك ، و تترك الجواب . والمعنى : لو أن قرآنا سيرت به الجبال عن مقارها وزعزعت عن مضاجعها ، أو قطعت به الأرض حتى تتصدع ، و تتزايل قطعا ، أو كلم به الموتى فتسمع وتجيب لكان هذا القرآن ، لكونه غاية فى التذكير ، ونهاية فى الإنذار والتخويف . . .[6] وقال نفس المعنى عبد الجبار[7] .

وقال فى قوله تعالى : « وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا إليها »[8] فان قلت كيف قال إليها ، وقد ذكر شيئين : قلت : تقديره : إذا رأوا تجارة انفضوا إليها ، أو لهوا انفضوا إليه ، فحذف أحدهما لدلالة المذكور عليه[9]

وقال القاضى : « وربما قيل : لم لم يقل إليهما ؟ وجوابنا : أن الكلام إذا دل على ذلك جاز مثله ، . . . »[10] فالمراد من كلامهما واحد وإن اختلف اللفظ .

---

(١) التنزيه ص ٤٥٣ (٢) البقرة ٤٦
(٣) الكشاف جـ١/١٠٠ (٤) المتشابه ص ٢٨٨ انظر « حذف المضاف » ص ١٨٠
(٥) الرعد ٣١ (٦) الكشاف جـ٢/٤١٢
(٧) التنزيه ص ٢٠٣ انظر « حذف جواب الشرط » ص ١٩٨ (٨) الجمعة ١١
(٩) الكشاف جـ٤/٤٣٠ (١٠) التنزيه ص ٤٢٤ ، انظر حذف الجملة » ص ١٧٣ .

وقال فى مقام « التأكيد » فى قوله تعالى : « ألقِيا فى جهنم كلَّ كفار عنيد»(١) ألقيا : خطاب من الله تعالى للملكين السابقين : السائق والشهيد . ويجوز أن يكون خطابا للواحد على وجهين : أحدهما قول المبرد : إن تثنية الفاعل نزلت منزلة تثنية الفعل لاتحادهما ، كأنه قيل : ألق ألق للتأكيد. والثانى ... »(٢) وهذا بعينه ذكره القاضى(٣) ، ونسبته إلى المبرد لا تخدعنا بذلك عن تأثره بالقاضى عبد الجبار .

وفى مباحث علم البيان :

قال القاضى فى « مقام التشبيه » عند قوله تعالى : « وترى الناسَ سُكارَى وما هم بسكارَى »(٤) والمعنى : تراهم سكارى، على التشبيه ، وماهم بسكارى، على التحقيق، ولكن ما رهقهم من خوف عذاب الله هو الذى أذهب عقولهم، وطير تمييزهم وردهم فى نحو حال من يذهب السكر بعقله وتمييزه ، وقيل : تراهم سكارى من الخوف وما هم بسكارى من الشراب»(٥) .

فقد قدر الزمخشرى أن الكلام إما على التشبيه ، أو على حذف الجار والمجرور، وكلا القولين قال بهما القاضى (٦) .

وقال فى قوله تعالى : « وإن الدارَ الآخرةَ لهى الحيوانُ »(٧) أى ليس فيها إلا حياة مستمرة دائمة خالدة لا موت فيها ، فكأنها فى ذاتها حياة(٨) ،

وقال القاضى : كيف يصح ذلك فى وصف الدار التى هى جماد؟ وجوابنا . أنه تعالى بين بهذا المجاز ما لا يفهم بالحقيقة ، إذ المراد أن هذه الدار من

---

(١) ق ٢٤ (٢) الكشاف جـ ٤ / ٣٠٧
(٣) التنزيه ص ٣٩٧ انظر « التكرار فى اللفظ والمعنى » ص ٢٠٣
(٤) الحج ٢ (٥) الكشاف جـ ٣/ ١١٢ .
(٦) التنزيه ص ٢٦٩ ، انظر « صور التشبيه البليغ » ص ٢٢٦
(٧) العنكبوت ٦٤ (٨) الكشاف جـ ٣/ ٣٦٤

حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع ، ومن حقها أن يدوم نعيمها بلا بؤس وأن يتصل بلا مشقة»[1] ،

وقول أحدهما مثل قول الآخر إلا أن الزمخشري أفصح عن معنى التشبيه بينما القاضي أطلق عليه « المجاز » ، وقد فهم الزمخشري روح القاضي وما أراده فترجمه بعبارة واضحة فصيحة .

١ — وقال في مقام « الاستعارة » في قوله تعالى : « ختمَ اللهُ على قلوبهم وعلى سَمعهم وعلى أبصارهم غِشاوةٌ »[2] فإن قلت : مامعنى الختم على القلوب والأسماع ، وتغشية الأبصار ؟

قلت : لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة ،وإنما هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون كلا نوعيه وهما : الاستعارة والتمثيل »

أما الاستعارة : فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه ، واستكبارهم عن قبوله واعتقاده ، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه ، وتعاف استماعه ، كأنها مستوثق منها بالختم ، وأبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة ، كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين ، كأنما غطى عليها وحجبت وحيل بينها وبين الإدراك[3] .

فلو رجعنا إلى ما كتبه القاضي[4] وما سماه الزمخشري « الاستعارة » لما وجدنا فرقا سوى بين المجمل والمفصل ، والمبتكر للفكرة والذي تلقفها بعد استوائها وسلامتها ووقوفها على قدم وساق ، وبين الرائد الأول على الطريق والسائر على هدى الرائد وبصيرة القائد .

---

(١) التنزيه ص ٣١٧ (٢) البقرة ٧

(٣) الكشاف ج١ / ٣٧

(٤) المتشابه ص ٥٤ ، التنزيه ص ١٠٤ انظر « صور الاستعارة عند القاضي » ص ٢٣٧

فكلاهما شبه حالهم — وقد أعرضوا عن الحق واستكبارهم عن قبوله بحال من طبع على قلبه ومن على بصره غشاوة .

حقا إن الزمخشرى لم يقتصر فى الاستعارة على كلمة « غشاوة » ولكن ضم إليها ما فى معناها وهى كلمة « ختم » تصريحاً . بينما عبد الجبار اقتصر تصريحه على كلمة « غشاوة » وجعل الاستعارة فى الختم تبعا — وقد أهمل القاضى التسمية ، وصرح الزمخشرى بها .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « فى قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً » [١] استعمال المرض فى القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازا ، فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول : فى جوفه مرض ، والمجاز : أن يستعار لبعض أعراض القلب كسوء الاعتقاد ، والغل والحسد والميل إلى المعاصى والعــزم عليها ، واستشعار الهوى والجبن والضعف ، وغير ذلك مما هو فساد وآفة شبيهة بالمرض ، كما استعيرت الصحة والسلامة فى نقائض ذلك ، والمراد هنا : مافى قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر ، أو من الغل والحسد والبغضاء لأن صدورهم كانت تغلى على رسول الله — ﷺ — والمؤمنين غلا وحنقا ، ويبغضونهم البغضاء التى وصفها الله تعالى فى قوله : « قد بدتْ البغضاءُ من أفواههم وما تُخفِى صدورُهم أكبر » [٢] ويتحرقون عليهم حسداً « إن تمسسكم حسنة تسؤهم [٣] » ، وناهيك بما كان من ابن أبى ، وقول سعد بن عبادة للرسول — ﷺ — اعف عنه يا رسول الله واصفح ، فوالله لقد أعطاك الله الذى أعطاك ، ولقد اصطلح أهل هذه البحيرة أن يعصبوه بالعصابة ، فلما رد الله ذلك بالحق الذى أعطاكه شرق بذلك . أو يراد ما تداخل قلوبهم من الضعف والجبن والخور . . . ومعنى زيادة الله إياهم مرضاً : أنه كلما

---

(١) البقرة : ١٠ (٢) آل عمران : ١١٨

(٣) آل عمران : ١٣

أنزل على رسوله الوحى فسمعوه كفروا به فازدادوا كفراً إلى كفرهم ، فكأن الله هو الذى زادهم ما ازدادوه ، إسناد الفعل إلى المسبب له ، كما أسنده إلى السورة فى قوله : « فزادتهم رِجساً إلى رِجسِهم [1] لكونها سبباً .

أو كلما زاد رسوله نصرا وتبسطا فى البلاد ، ونقصا من أطراف الأرض، ازدادوا حسداً وغلا وبغضا .. » [2] .

فنرى أن الزمخشرى توسع فى المجاز وجعل المرض قد يراد منه الكفر، وقد يراد منه الغل والحسد والبغضاء ، أو يراد الضعف والجبن والخور وكل ذلك على الاستعارة .

وجوز فى « زَادَهم اللهُ مرضا » إسناد الزيادة إلى الله سبحانه إسناداً للفعل إلى السبب له .

والقاضى عبد الجبار حينما عرض لهذه الآية فسر المرض « بالغم » راويا عن أبى على — وهو ما فسره الزمخشرى « بالغل والحسد والبغضاء » وفى « زادهم الله مرضا » أى غما — وبين السبب فقال : بأن زاد فى تعظيم النبي عليه السلام - وعظم أحواله - فكان ذلك الغم الذى فعله فى قلوبهم» [3] .

واستبعد القاضى أن يكون المرض هو الكفر والشك حتى لا ينسب إلى الله تعالى أنه يفعل الشك والكفر فى قلوب الكافرين والمنافقين .

فنحن نرى أن القاضى والزمخشرى اتفقا على إخراج الكلمة عن حقيقتها، وجعل الإسناد فى قوله تعالى «زادهم اللهُ مرضا» إلى غير ماهو له، واتفقا على أن المراد بـ«المرض» فى الآية هو الغم والحسد ؛ إلا أن الزمخشرى

---

(١) التوبة : ١٢٥

(٢) الكشاف جـ١/٤٥ .

(٣) المتشابه ص ٥٥ ، التنزيه ص ١٥ .

زاد من وجوه المجاز وأدخل الكفر ضمن هذه الوجوه، وتوسع فى توضيح المعنى المراد سواء أريد من « المرض » الكفر أو بقية الصفات كالغم والجبن .. إلخ، وهذا مجهود كبير لا ننكره عليه ونقدر الجهد المبذول من أجله، ولكن هذا لا يجعلنا ننكر أن سبق عبد الجبار لهذه المعانى قد أوضح له السبيل، وأنار له الطريق، وكفاه التخبط فى الظلام، والضرب على غير هدى وبصيرة، وليس المجلى كالمصلى .

٣ — وقال فى قوله تعالى : واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا[1]، قولهم : اعتصمت بحبله، يجوز أن يكون تمثيلا لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بإمساك المتدلى من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه، وأن يكون الحبل استعارة لعهده، والاعتصام لوثوقه بالعهد، أو ترشيحاً لاستعارة الحبل بما يناسبه، والمعنى : .. واجتمعوا على التمسك بعهده إلى عباده وهو الإيمان والطاعة — أو بكتابه، لقول النبى — ﷺ — القرآن حبل الله المتين، لا تنقضى عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد، من قال به صدق، ومن عمل به رشد، ومن اعتصم به هدى إلى صراط مستقيم[2] .

والقاضى عبد الجبار[3] جعل الحبل هو دين الله والتمسك بكتابه وسنة رسوله ـ ولم ينص على الاستعارة كما لم يتعرض للاستعارة فى « واعتصموا » .

وللزمخشرى فضل كبير إذ منه عرف علماء البلاغة « الترشيح » وأصبح فصلا من فصول كتب البلاغة فى جامعاتنا ومؤلفات أساتذتنا[4] يفردون للترشيح فصلا فى كتبهم ومؤلفاتهم، ويعرضون شواهد الاستعارة المرشحة والمجردة والمطلقة، وأى الثلاثة أبلغ ؟ وهل الترشيح حقيقة دائماً ؟ كل هذا وبحث الزمخشرى رائدهم .

---

(١) آل عمران : ١٠٣

(٢) الكشاف جـ١/ ٣٠٢

(٣) التنزيه ص ٧٢، ٧٣

(٤) انظر البلاغة التطبيقية ص ١٧٩، ١٩٨

٤ ـ وقال فى قوله تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين »[(١)] يريد القرآن لكشفه ظلمات الشرك والشك ولإبانة ما كان خافياً عن الناس من الحق »[(٢)] .

وقال عبد الجبار : يعنى الكتاب، وسماه نوراً على جهة التشبيه ، لما كان يهتدى به من حيث كان دليلا ، كما يهتدى بالنور فى ظلم الليل[(٣)] .

فكل منهما بقصد الاستعارة وأن النور مستعار للقرآن .

٥ ـ وقال فى قوله تعالى، « يُضاعف لهم العذابُ ما كانوا يستطيعون السَّمع وما كانوا يبصرون »[(٤)] يعنون الاستطاعة. أراد أنهم لفرط تصامهم عن استماع الحق وكراهتهم له كأنهم لا يستطيعون السمع ـ بعض المجبرة يتوثب إذا عثر عليه فبوعوع به على أهل العدل كأنه لم يسمع الناس يقولون فى كل لسان : هذا كلام لا أستطيع أن أفهمه ، وهذا مما يمجه سمعى ...[(٥)] .

وهذا بنصه قاله القاضى عبد الجبار[(٦)] ـ وهذا مما يدل على أن الزمخشرى كان واضعاً فى اعتباره آراء القاضى يزنها بميزانه . ويعرضها على تفكيره ، ثم يزكى منها ما يراه .

٦ ـ وقال فى قوله تعالى : كتاب أنزلناه إليك لتخرج النَّاسَ من الظُّلمات إلى النُّور بإذْن ربِّهم[(٧)] « والظلمات والنور استعارتان للضلال والهدى »[(٨)] .

---

(١) المائدة ١٥
(٢) الكشاف جـ٢/٤٧٩
(٣) المتشابه ص ٣١٩
(٤) هود ٢٠
(٥) الكشاف جـ٢/٣٠٢
(٦) المتشابه ص ٣٧٨
(٧) إبراهيم ١
(٨) الكشاف جـ٢/٤١٨

وقد قال القاضي في هذه الآية : وشبه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة على مجاز الكلام[1] .

٧ — وقال في قوله تعالى : « يُنزِّلُ الملائكةَ بالرُّوحِ من أمرِه على من يشاءُ من عبادِه[2] أي تتنزل بما يحيي القلوب الميتة بالجهل من وحيه ، أو بما يقوم في الدين مقام الروح في الجسد[3] .

وقال القاضي نفس المقالة حيث قال . سمى القرآن روحا لأنه بمنزلة الروح الذي يحيا به أحدنا من حيث يحيا به الإنسان في أمر دينه وأنه يؤدي إلى الحياة الدائمة»[4] .

فقد اتفقا في المعنى المراد ، والقاضي أسبق .

٨ — وقال في قوله تعالى: « تُسبِّحُ له السمواتُ السبعُ والأرضُ ومَنْ فيهنَّ ، وإنْ من شيءٍ إلا يسبِّح بحمده ولكنْ لا تفقهون تسبيحهم»[5] والمراد أنها تسبح بلسان الحال حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وعلى حكمته فكأنها تنطق بذلك ، وكأنها تنزه الله عز وجل عما لا يجوز عليه من الشركاء .

فإن قلت : « من فيهن » يسبحون على الحقيقة وهم الملائكة والثقلان وقد عطفوا على السموات والأرض . فما وجهه ؟ قلت : التسبيح المجازى حاصل في الجميع فوجب الحمل عليه ، وإلا كانت الكلمة الواحدة في حالة واحدة محمولة على الحقيقة والمجاز»[6] .

وفي نفس الآية قال القاضي : « يعني أنها تدل على توحيده وتنزيهه عن الأشباه، فالمراد بتسبيح السموات والأرض ومن فيهن ما ذكرناه ، لأن

---

(١) المتشابه ص ٤٠٣

(٢) النحل : ٢

(٣) الكشاف جـ٢/٤٦١

(٤) التنزيه ص ٢١٧

(٥) الإسراء : ٤٤

(٦) الكشاف جـ٢/٥٢٢ ، ٥٢٣

المراد به القول الذى يسمى تسبيحاً ... إلخ»[1] .

فكلاهما جرى على أن التسبيح غير جار على معناه الحقيقى بل هو مجاز ، والقاضى سابق بهذا القول فله الفضل على من يليه .

٩ — وقال فى قوله تعالى : « ومَن كان فى هذه أعمىً فهو فى الآخرة أعمى وأضلُّ سبيلا[2] ، الأعمى : مستعار ممن لا يدرك المبصرات لفساد حاسته ، لمن لا يهتدى إلى طريق النجاة[3] .

وقال القاضى : والمراد من ذهل عن تمييز الخير والشر فى الدنيا فهو بأن يذهل عن ذلك فى الآخرة أولى. وليس المراد إثبات العمى فى الحقيقة بل هو ترغيب فى التمسك بالطاعة[4] .

فكلاهما أخرج كلمة « أعمى » عن حقيقتها وأراد بها الذهول وعدم الاهتداء على طريق الاستعارة .

١٠ — وقال فى قوله :« وحرَّمنا عليه المراضع من قبلُ »[5] التحريم: استعارة للمنع لأن من حرم عليه الشىء فقد منعه ..»[6] وقال القاضى فى الآية: المراد الصرف والمنع لا التحريم فى الحقيقة وذلك كقوله تعالى فى أهل النار « إنَّ اللهَّ حرَّمهما على الكافرين »[7] فليس لأحد أن يطعن بذلك ، وكقوله « وحرامٌ على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون[8] ...[9] .

أفلا يدل تطابق قوليهما على أن الزمخشرى متأثر بالقاضى ؟

١١ — وقال فى قوله تعالى : « إذا رَأتهم من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تغيظاً وزفيراً[10] ... رأتهم : من قولهم : نار تترا ، أى تتناظر ، ومن

---

(١) التنزيه ص ٢٢٩
(٢) الإسراء : ٧٢
(٣) الكشاف جـ٢/٥٣٣
(٤) التنزيه ص ٢٣١
(٥) القصص : ١٢
(٦) الكشاف جـ٣/٣١١
(٧) الأعراف ٥٠
(٨) الأنبياء ٩٥
(٩) التنزيه ص ٣٠٨
(١٠) الفرقان : ١٢

قوله - ﷺ - لا تتراءى ناراهما، كأن بعضها يرى بعضا على سبيل المجاز ؛ والمعنى إذا كانت بمرأى الناظر فى البعد سمعوا صوت غليانها . وشبه ذلك بصوت التغيظ والزافر .

ويجوز أن يراد : إذا رأتهم زبانيتها تغيظوا وزفروا غضباً على الكفار وشهوة للانتقام[1] .

فالزمخشرى رأى أن فى الآية على ما يفهم من توجيهه الأول مجازين : فى رأتهم « وفى » تغيظاً وزفيراً « على سبيل ماسمى بالاستعارة — وعلى التوجيه الثانى يكون فى الآية مجاز بالحذف فى صدر الآية .

وهذا ما قيده القاضى عبد الجبار من قبله بقرن ونصف تقريباً حيث قال :

« كيف يصح ذلك فى النار حتى توصف بأنها تراهم وهى جماد ، وحتى توصف بأن لها تغيظاً وزفيراً ، وذلك لا يصح إلا فى الحى الذى يغتاظ بما يرى ؟

وجوابنا : أن المراد بذلك التمثيل دون التحقيق ، فمن يقرب من الشىء يقال يراه ، وقد يشبه صوت النار عند التلهف بالزفير الذى يظهر من المغتاظ .

ويحتمل أنه تعالى ذكر إذا « رأتهم » وأراد خزنة جهنم ، فإنهم يغتاظون فيكون لهم من الزفير بعد علمهم بما يقتضى ذلك[2] .

١٢ — وقال فى قوله تعالى : « سنفرغُ لكم أيُّها الثقلان »[3] . سنفرغ لكم « مستعار من قول الرجل لمن يتهدده : سأفرغ لك . ويريد سأتجرد للإيقاع بك من كل ما يشغلنى عنك حتى لا يكون لى شغل سواه ،

(١) الكشاف جـ٣/ ٢١١ .	(٢) التنزيه ص٢٩٥

(٣) الرحمن : ٣١ .

والمراد التوفر على النكاية فيه والانتقام منه[١] .

وبمراجعة ما قاله القاضى[٢] نجد ان كليهما صرف، والفراغ عن معناه وأراد منه القصد والتهديد، غير أن الزمخشرى أطلق عليه اسمه الاصطلاحى بينما أغفله القاضى عبد الجبار — وهذا لا يعيب عبد الجبار حيث أن التسمية الاصطلاحية كانت فى دور النشأة والتكوين .

١٣ — وقال فى قوله تعالى : « بل عَجِبتَ ويسخرُون »[٣] بل عجبت من قدرة الله على هذه الخلائق العظيمة وهم يسخرون منك ومن تعجبك ، أو من إنكارهم البعث وهم يسخرون من أمر البعث .

وقرىء بضم التاء : أى بلغ من عظم آياتى وكثرة خلائقى أنى عجبت منها فكيف بعبادى، وهؤلاء بعنادهم وجهلهم يسخرون من آياتى .

فإن قلت : كيف يجوز العجب على الله تعالى ، وإنما هو روعة تعترى الإنسان عند استعظامه الشىء ، والله تعالى لا يجوز عليه الروعة ؟

قلت : فيه وجهان ، أحدهما أن يجرد العجب لمعنى الاستعظام ، والثانى أن يتخيل العجب ويفرض . وقيل معناه : قل يا محمد بل عجبت[٤] .

فالزمخشرى فسر الآية ، وجوز فيها على قراءة الضم وجهين من وجوه المجاز : الأول : وإن لم يصرح به ولكنه يفهم من توجيهه — وهو تشبيه استعظامه واستكثاره تعالى لنعمه بالعجب . والثانى مجاز بالحذف على معنى قل يا محمد بل عجبت .

وبكل هذا فسر الآية القاضى عبد الجبار[٥] مما يدل على تأثر الزمخشرى به .

١٤ — وقال فى قوله تعالى : « ووضعنا عنك وِزرك الذى أنقضَ ظهرك[٦] أى حمله على النقيض . وهو صوت الإنقاض والانفكاك لثقله . مثل لما كان يثقل على رسول الله — ﷺ — ويغمه من فرطاته

(١) الكشاف جـ٤/٣٥٧ (٢) المتشابه ص ٦٣٨ (٣) الصافات ١٤
(٤) الكشاف جـ٤/٢٩ (٥) التنزيه ص ٣٥٣ (٦) الانشراح ٠

قبل النبوة ،أو من جهله بالأحكام والشرائع ، أو من تهالكه على إسلام أولى العناد من قومه وتلهفه »[1] .

وقال القاضى فى معنى الآية : ... إن الأنبياء عليهم السلام ، قد تعبدوا بتحمل المشقة الشديدة فى الندم والتوبة إذا واقعوا معصية وإن كانت صغيرة فتصير لما تقتضيه من المشقة بالصفة التى ذكرها تعالى . وقد علمنا أن حمل الكلام على ظاهره لا يصح ، لأن أى معصية أقدم عليها معلوم من حالها أنها لا تنقض ظهره ، فلابد أن يكون المراد به التنبيه بذلك على ما فيه من مشقة »[2] .

ألا نرى أن كلام الزمخشرى فى الوجه الأول هو معنى كلام القاضى والخلاف خلاف وهمى ، فالزمخشرى جعل المشبه المحذوف غمه وحزنه من فرطاته قبل النبوة ... إلخ وجعله القاضى تحمله المشقة الشديدة فى الندم والتوبة من صغائر الأمور فتصير لما تقتضيه من المشقة بالصفة التى ذكرها .

وهذا الخلاف الوهمى لا يصرفنا عن القول بأن الزمخشرى يعيد رأى القاضى بثوب جديد وواجهة توهم الخلاف وما هو بخلاف .

١ — وقال الزمخشرى فى مقام « المجاز المرسل » فى قوله تعالى : « إنَّ الذَّين يأكلون أموالَ اليتامى»،ومعنى : « يأكلون فى بطونهم ناراً »[3] ما يجر إلى النار ، فكأنه نار فى الحقيقة »[4]

وقد قال القاضى نفس المقالة[5] وهذا التوجيه هو ما اصطلح عليه المتأخرون بـ « المجاز المرسل » .

---

(١) الكشاف جـ ٤/٥٣٠ (٢) المتشابه ص ٦٩٤ .
(٣) النساء : ١٠ (٤) الكشاف جـ ١/ ٣٦٩
(٥) المتشابه ص ١٧٨ انظر « صور المجاز المرسل » ص٣٢٩

٢ — وقال أيضاً فى قوله تعالى : « وفى السماء رزقكم »[1] هو المطر لأنه سبب الأقوات[2]، وقال القاضى : « المراد ما هو أصل لأرزاقنا وهو الماء النازل من السماء ، ولولاه لما حصل ما نأكل وما نشرب ونلبس[3] » .

وهذا التوافق يدل على تأثر الزمخشرى بالقاضى .

٣ — وقال فى قوله تعالى : « فإذا قرأتَ القرآنَ فاستعِذ بالله من الشيطان الرَّجيم »[4] والمعنى : فإذا أردت قراءة القرآن فاستعذ، كقوله : « إذا قمتُم إلى الصلاة فاغسِلوا وجوهكم ، وكقوله . إذا أكلت فسم الله .

فإن قلت : لم عبر عن إرادة الفعل بلفظ الفعل ؟

قلت : لأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل وعلى حسبه ، فكان منه بسبب قوى وملابسة ظاهرة »[5] .

ونفس التوجيه وجهه القاضى، حيث قال : « والمراد : فإذا عزمت على قراءة القرآن وهممت فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، وهذا كقوله : إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ، والمراد : إذا أردتم ذلك ، ومثل ذلك يستعمل فى اللغة ، يقول القائل لغيره : إذا سافرت فاستعد » لسفرك يريد : إذا هممت بذلك »[6] .

ونحن نرى تطابق الكلامين مما يدل على تأثر الزمخشرى بالقاضى — غير أن الزمخشرى زاد بأن علل عن السبب بالتعبير عن إرادة الفعل بالفعل بهذا التعليل المقبول :

٤ — وقال أيضاً فى قوله تعالى : وَيبقَى وجهُ ربِّك »[7] وجه ربك ذاته ، والوجه يعبر عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان[8] .

---

(١) الذاريات : ١٠ (٢) الكشاف جـ ٤ / ٣١٨

(٣) التنزيه ص : ٢٠١ (٤) النحل : ٩٨ (٥) الكشاف جـ ٢/ ٤٩٤

(٦) التنزيه ص ٢٢٥ (٧) الرحمن : ٢١ (٨) الكشاف جـ ٤/٣٥٥

وقال نفس التوجيه القاضي أيضا حيث قال : لأن الوجه قد يراد به الذات ، وعلى هـــذا تقول العرب : هذا وجه الرأى ، ووجه الأمر ووجه الطريق »[١]

فكلاهما رأى فى الوجه أن المراد به الذات على ما سماه المتأخرون بـ « المجاز المرسل » .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « كلُّ شيء هالكٌ إلا وجهه »[٢] إلا إياه ، والوجه يعبر به عن الذات[٣] » وقال القاضي إلا هو ، فليس للمشبهه تعلق بذلك[٤] .

٦ — وقال فى قوله تعالى: «ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً[٥]» أى لا يلدوا إلا من سيفجر ويكفر ، فوصفهم بما يصيرون إليه ، كقوله عليه السلام : ومن قتل قتيلا فله سلبه[٦] .

وقال القاضي : المراد به ولا يلدوا إلا من سيفجر ويكفر عند البلوغ[٧] » .

١ — وفى مقام المجاز العقلى : قال الزمخشرى فى قوله تعالى : « يُضلُّ به كثيراً ويَهدى به كثيراً[٨] إسناد الضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب لأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالهم وهداهم ، وقد ضرب الزمخشرى هذه القصة ليدال على أن هذا الأسلوب ليس بعيداً عن لغة الناس، فقال : وعن مالك بن دينار رحمه الله أنه دخل على محبوس قد أخذ بمال عليه ، وقيد « فقال : يا أبا يحيى . أما ترى ما نحن فيه من

---

(١) المتشابه ص ٦٣٧ .
(٢) القصص ٨٧
(٣) الكشاف جـ ٣/٣٤٤
(٤) التنزيه ص ٣١٢
(٥) نوح : ٢٧
(٦) الكشاف جـ٤/٤٩٧
(٧) المتشابه ص ٦٦٧ ،
(٨) البقرة : ٢٦

القيود ؟ فرفع مالك رأسه فرأى سلة ، فقال : لمن هذه السلة ؟ فقال : لى ، فأمر بها تنزل ، فإذا دجاج وأخبصه ، فقال مالك : هذه وضعت القيود على رجلك[1].

فإسناد الفعل إلى السبب فى هذه الآية سبقه إلى القول به القاضى عبد الجبار[2] وهو ما سماه المتأخرون بالمجاز العقلى .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « وليزيدَنّ كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً[3] فقد قال : يزدادون عند نزول القرآن لحسدهم تمادياً فى الجحود وكفراً بآيات الله[4] .

فقد جعل إسناد الزيادة إلى كتاب الله تعالى لأنه سبب فيها والإسناد إليهم على الحقيقة . وقد سبقه القاضى إلى ذلك حيث قال : المراد بذلك أنهم يزدادون عند إنزاله تعالى ذلك طغياناً وكفراً من حيث يكفرون ولا يؤمنون ، وهذا كقوله تعالى : وإذا ما أنزلتْ سورةٌ فنهم منَ يقول ايكم زادَته هذه إيماناً ، وقد ثبت فى اللغة صحة إضافة الشىء إلى سببه وإلى ماعنده حصل ...[5] .

فتطابقا فى خروج الآية عن حقيقتها وتأثر الزمخشرى بالقاضى واضح .

٣ — وقال فى قوله تعالى : « ربِّ إنهنّ أضللنَ كثيراً من النَّاس[6] . وإنما جعلن مضلات ، لأن الناس ضلوا بسببهن فكأنهن أضللنهم ، كما تقول : فتنتهم الدنيا وغرتهم : أى أفتتنوا بها واغتروا بسببها[7] .

---

(١) الكشاف جـ ١ / ٨٩

(٢) المتشابه ص ٦٥ ، ٦٩ أنظر « علاقات المجاز العقلى » ص ٣٤٠ .

(٣) المائدة : ٦٤ (٤) الكشاف جـ ١ / ٥١١

(٥) المتشابه ص ٢٣٢ (٦) إبراهيم : ٣٦

(٧) الكشاف جـ ٢ / ٥٣٨

ووجه القاضى نفس التوجيه [١] .

٤ — وقال فى قوله تعالى : «فإذا جاءَ وعدُ أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولى بأس شديد [٢] .

فإن قلت : كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على ذلك ويسلطهم عليه؟ قلت : معناه خلينا بينهم وبين ما فعلوا ولم نمنعهم ، على أن الله عز وجل أسند بعث الكفرة عليهم إلى نفسه فهو كقوله : « وكذلك نولّى بعضَ الظالمينَ بعضًا بما كانو يكسبون » [٣] .

وقال القاضى نفس المقالة [٤] مما يدل على تأثر الزمخشرى به .

٥ — وقال فى قوله تعالى : وننزلُ من القرآن ما هو شِفاءٌ ورحمةٌ للمؤمنين ولا يَزِيدُ الظالمين إلا خَسَاراً » [٥] كل شيء نزل من القرآن فهو شفاء للمؤمنين يزدادون به إيمانا ، فوقعه منهم موقع الشفاء من المرضى ، ولا يزداد به الكافرون إلا خسارا لتكذيبهم به وكفرهم ، كقوله تعالى : « فزادتهم رِجساً إلى رجسهم » [٦] .

وقال القاضى فى نفس الآية : وإن نزول القرآن لما كان كالسبب فى أن كفروا جاز أن يضاف ذلك إليه ، كما أضاف تعالى زيادة الرجس إلى السورة فى قوله تعالى « فزادتهم رجسا إلى رجسهم » [٧] .

فكلاهما خرج بالآية عن معناها الحقيقى ، وجعل إسناد الفعل إلى الله تعالى من قبيل إسناد الفعل إلى السبب — والقاضى سابق على الزمخشرى ، فله فضل السبق والتقدم .

١ — وفى مقام التمثيل ، قال الزمخشرى عند قوله تعالى : « بَدِيعُ

---

(١) التنزيه ص ٢١١ (٢) الإسراء : ٥ (٣) الكشاف جـ ٢/٥٠٦
(٤) المتشابه ص ٤٥٧ (٥) الإسراء : ٨٢
(٦) الكشاف جـ ٢ / ٥٣٨ (٧) المتشابه ص ٢٦٨

السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » [١] .

(كن فيكون) من كان التامة، أى احدث فيحدث — وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثمّ ، كما لا قول فى قوله :

إذا قالت الأنساع للبطن ألحقِ [٢] .

وإنما المعنى ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف ، كما أن المأمور المطيع الذى يؤمر فيمتثل لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء » [٣] .

٢ — وقال أيضاً فى نفس المعنى فى قوله تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقولَ له كُنْ فيكون » [٤] أى : إذا أردنا وجود شىء ، فليس إلا أن نقول له : احدث فهو يحدث عقيب ذلك لا يتوقف ، وهذا مثل ، لأن مراداً لا يمتنع عليه وأن وجوده عند إرادته تعالى غير متوقف كوجود المأمور به عند أمر الآمر إذا ورد على المأمور المطيع المتمثل ، ولا قول ثمّ . والمعنى : أن إيجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة ، فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات [٥] » .

وهذا التفسير والتوجيه من الزمخشرى سبقه به القاضى [٦] مع الاستشهاد بعديد من الشواهد العربية ، وقد يكون القاضى مسبوقا أيضا كما روينا ذلك عن ابن قتيبة [٧] ولكن الأثر القديم الموجود لدينا الآن هو القاضى عبد الجبار ، ولذلك قدرنا أن الشريف المرتضى والحاكم الجشمى ، كل منهما متأثر بالقاضى عبد الجبار، ومتابع لمنهجه، وملتزم بطريقته حتى يتحقق لنا الأثر الأقدم من القاضى عبد الجبار .

---

(١) البقرة آية : ١١٧ (٢) النسع بالكسر ، حزام عريض يشد به وسط الدابة ، ألحق فعل أمر ، أى التصق يابطن بالظهر وانضمر (٣) الكشاف ج١/١٣٥ (٤) النحل : ٤٠ (٥) الكشاف ج٢/٤٧٢ (٦) المتشابه ص ١٠٧ ، التنزيه ص ١٣٤ انظر « صور التمثيل عند القاضى » ص ٣٠٠ (٧) انظر خاتمة البحث

٣ — وقال فى قوله تعالى : « كونوا قردة خاسئين »[١] عبارة عن مسخهم قردة كقوله « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون[٢]

وقصد الزمخشرى من هذه الإحالة أن الكلام يجرى مجرى التمثيل وهذا ما نحا نحوه القاضى قبله حيث جعل المقصود أنه أراد ذلك فكان، على طريقة اللغة فى ذلك. واستشهد لذلك من فصيح اللغة ومشهور القول[٣].

٤ — وقال أيضاً فى قوله تعالى: « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون »[٤]، قيام السموات والأرض واستمساكها بغير عمد « بأمره » أى بقوله : كونا قائمتين . والمراد بإقامته لهما — إراداته لكونهما على صفة القيام دون الزوال . . كأنه قال : ومن آياته قيام السموات والأرض ثم خروج الموتى من القبور إذا دعاهم دعوة واحدة : يا أهل القبور اخرجوا . والمراد سرعة وجود ذلك من غير توقف ولا تلبث كما يجيب الداعى المطاع مدعوه، كما قال القائل:

دعوت كليبا فكأنها
دعوت به ابن الطود أوهو أسرع

يريد بابن الطود ، الصدى ، أو الحجر إذا تدهدى . . .[٥] .

وقد جرى الزمخشرى فى الآية على أن الكلام على سبيل التمثيل وليس هناك أمر ولا دعوة فى الحقيقة ،وإنما المراد سرعة وجود ذلك من غير توقف ولا تلبث .

وهذا المعنى نفسه . قاله القاضى فى الآية حيث قال : « إنهما تقومان بفعله وإرادته وذكر الأمر على وجه التفخم لشأنه كأن هناك أمراً هو

---

(١) الأعراف ١٦٦
(٢) الكشاف جـ٢/١٣٥
(٣) المتشابه ص ٣٠١
(٤) الروم ٢٥
(٥) الكشاف جـ٣/٣٧٤ .

قول ، وهذا كقوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناهُ أنْ نقول له كنْ فيكون » وقوله تعالى من بعد : « ثم إذا دَعاكم دعوةً من الأرض إذَا أنتم تخرجون » يجرى هذا المجرى لأنه تعالى لا يدعوهم فى الحقيقة لكنه يحييهم ويكمل عقولهم ويمكنهم فيخرجون ويرجعون إلى الله»(١) .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « إنّـا جعلنا فى أعناقهم أغلالا فهى إلى الأذقان فهم مُـقمحون ، وجعلنا من بَين أيديهم سَدًّا ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يُـبصرون(٢) ثم مثل تصميمهم على الكفر ، وأنه لا سبيل إلى ارعوائهم بأن جعلهم كالمغلولين المقمحين فى أنهم لا يلتفتون إلى الحق ولا يعطفون أعناقهم نحوه ، ولا يطأطئون رؤوسهم له وكالحاصلين بين سدين لا يبصرون ما قدامهم ولا ما خلفهم فى أن لا تأمل لهم ولا تبصر وأنهم متعامون عن النظر فى آيات الله . . .)(٣) .

فقد جعل الآية الزمخشرى من قبيل التمثيل، وهو ما وجه القاضى الآية حيث قال: «والمراد به التمثيل والتشبيه لحالهم بحال المقيد المغلول الممنوع بالسد والحجب من حيث لم ينتفع بما سمع وأعرض عن الاستدلال»(٤).

٦ — وقال فى قوله تعالى : « وما قدرُوا اللهَ حقَّ قدره والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه»(٥) . . . ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التمثيل فقال : « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه » والغرض من هذا الكلام إذا أخذته بجملته ومجموعه ، تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز .

---

(١) التنزيه ص ٣٢٠ ، ٣٢١ (٢) يس ٨ ، ٩

(٣) الكشاف جـ٣/ ٣ ، ٤ (٤) المتشابه ص ٥٧٥، التنزيه ص٣٤٧

(٥) الزمر ٦٧ .

وكذلك حكم ما يروى أن جبريل جاء إلى رسول الله ﷺ فقال :
يا أبا القاسم ، إن الله يمسك السموات والأرض يوم القيامة على إصبع ،
والجبال على إصبع ، والشجر على إصبع . وسائر الخلق على إصبع ،
ثم يهزهن فيقول : أنا الملك ، فضحك رسول الله ﷺ تعجبا مما قال ،
ثم قرأ تصديقاً له « وما قدروا الله حق قدره . . الآية » ، وإنما ضحك أفصح
العرب ﷺ وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير
تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك ، ولكن فهمه وقع
أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة ،
وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ، ولا تكتنهها
الأوهام هينة عليها هوانا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه . إلا إجراء
العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل ، ولا نرى بابا في علم البيان أدق
ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل
المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام
الأنبياء فإن أكثره وعليته (١) تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديما وما أتى
الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير ، حتى يعلموا أن في عداد العلوم
الدقيقة علما لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه ،
وعيال عليه ، إذ لا يحل عقدها ، ولا يفك قيودها إلا هو ، وكم آية من
آيات التنزيل ، وحديث من أحاديث الرسول قد ضيم وسيم الخسف
بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة ، لأن من تأول ليس من هذا العلم في عير
ولا نفير ، ولا يعرف قبيلا من دبير » (٢) .

فالزمخشري أول هذه الآية وجعلها من قبيل التمثيل والتخييل .

---

(١) معظمه (٢) الكشاف جـ ٤/ ١١٠ ، ١١١ ، القبيل : ما تقبل به المرأة من غزلها حين تفتله ، والدبير : ما تدبر به المرأة من غزلها حين تفتله .

أما القاضى عبد الجبار [1] فقد وجهها التوجيه الذى خرج بها عن معناها الحقيقى إلا أن الزمخشرى كان صريحا فى ذلك فقد أخذ الكلام بجملته وبمجموعه وأخرجه إلى التمثيل والتخييل ، بينما القاضى اكتفى بالتوجيه ولم يصرح به .

وقد أطلق ابن السبكى على طريقة الزمخشرى هذه — طريقة الاستعارة بالتمثيل — وفسر (المجاز) فى قول الزمخشرى السابق « من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز » بالمجاز المرسل [2] .

ولا وجه لابن السبكى فى تحديد المجاز فى قول الزمخشرى ذلك بالمجاز المرسل ، لأنه ليس فى كلام الزمخشرى ما يشير إلى هذا التخصيص ، بل إن تخصيصه بالمجاز المرسل بعيد عن مراد الزمخشرى ، لأن الذى يفهم من من كلامه أنه فى حالة التجوز بالصورة المركبة لا توصف المفردات بالحقيقة أو المجاز مطلقا لأن المفردات تصبح كأنها حروف فى الكلمة المفردة ، وهذا أثر من آثار المزج بين المفردات فى الاستعارة المركبة فلا ينظر فيها إلى المفردات إلا من جهة مشاركتها فى تكوين الصورة المركبة » [3] .

وقد كان الفخر الرازى صريحا فى رد صلف الزمخشرى ودفع كبريائه وفخره وتعاليه ، وكبح جماح فرحه وبطره بما قال فى أمثال هذه الآيات من صرف الكلام عن ظاهره ، وخروج الكلام إلى التأويل والمجاز والتمثيل مما يدخل فى علم البيان ، وأنه أتى بطريقة جيدة وكلام غريب لم يسبقه فيه سابق . . دفع كل ذلك الرازى بالقول بأن ما ذكره

---

(١) المتشابه ص ٥٩٨ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩ .

(٢) عروس الأفراح ج ٤/٣٥ ضمن شروح التلخيص .

(٣) انظر « البلاغة القرآنية فى كشاف الزمخشرى » تعليق الدكتور كامل الخولى

الزمخشرى هو عين ما ذكره أهل التحقيق وأن ادعاءه ذلك فاسد من أساسه وراجع إلى عدم وقوفه على ما قاله العلماء .

قال الرازى بعد أن ينقل كلام الزمخشرى فى الآية السابقة :

« فيقال له : هل تسلم أن الأصل فى الكلام حمله على الحقيقة وأنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أن حمله على حقيقته ممتنع فحينئذ يجب حمله على المجاز ، فإن أنكر هذا الأصل فحينئذ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة ، فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود ولا ألتفت إلى الظواهر . مثاله : من تمسك بالآيات الواردة فى ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار . قال : المقصود بيان سعادة المطيعين وشقاوة المذنبين ، وأنا أحمل هذه الآيات على هــــذا المقصود ولا أثبت الأكل والشرب ولا سائر الأحوال الجسمانية .

ومن تمسك بالآيات الواردة فى إثبات وجوب الصلاة فقال : المقصود منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله. فأنا أكتفى بهذا القدر ولا أوجب هذه الأعمال المخصوصة .

وإذا عرفت هذين المثالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية والفروعية ، وحينئذ يخرج القرآن عن أن يكون حجة فى المسائل الأصولية والفروعية ، وذلك باطل قطعاً .

وأما إن سلم أن الأصل فى علم القرآن أن يعتقد أن الأصل فى الكلام حمله على حقيقته فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه ، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين . فنقول : هنا لفظ

القبضة ولفظ اليمين حقيقة فى الجارحة المخصوصة ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات ، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلانى يصبح جعله مجازا على تلك الحقيقة ، ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره .

وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا الطريق الصحيح الذى عليه تعويل أهل التحقيق فأنت — يقصد الزمخشرى — ما أتيت فى هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق فثبت أن الفرح الذى أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذى لم يعرفه غيره طريق فاسد دال على قلة وقوفه على المعانى »[1] .

ومرة أخرى يقف الرازى من الزمخشرى هذا الموقف ويرد على تعاليه وصلفه بأكثر من هــــذا فقال فى معرض تفسيره لقوله تعالى : « يوم يُكشَفُ عن ساقٍ » أن المراد : الكرب والشدة ، ويروى ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وابن قتيبة . ثم قال :

« واعلم أن صاحب الكشاف أورد هذا التأويل فى معرض آخر فقال : « الكشف عن الساق مثل فى شدة الأمر فمعنى قوله : « يَوْم يُكشفُ عن ساقٍ » يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق ، كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل ، وإنما هو مثل فى البخل ، ثم أخذ يعظم علم البيان ويقول: لولاه لما وقفنا على هذه الأسرار ثم يقول معلقا على كلام الزمخشرى :

وأقول : إما أنْ يدعى أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل ، أو يقول : أنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة والأول

---

(١) تفسير الرازى جـ٧/ ٢٨٠/ ٢٨١

باطل بإجماع المسلمين .. ولأنا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة فى أمر المعاد فإنهم يقولون فى قوله « جنات تجرى من تحتها الأنهار» ليس هناك لا أنهار ولا أشجار وإنما هو مثل للذة والسعادة . ويقولون فى قوله : « اركعوا واسجدوا » ليس هناك سجود ولا ركوع وإنما هو مثل للتعظيم ومعلوم أن ذلك يفضى إلى رفع الشرائع وفساد الدين .

وأما إن قال: بأنه لا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة على أنه لا يجوز حمله على ظاهره ، فهذا هو الذى لم يزل كل أحد من المتكلمين قال به وعول عليه . فأين هذه الدقائق التى استبد هو بمعرفتها والاطلاع عليها بواسطة علم البيان. فرحم الله امرءا عرف قدره وما تجاوز طوره . . »[1]

ألا يحق لنا بعد كلام الرازى هذا وموقفه مما قاله الزمخشرى ، أن الزمخشرى عندما قال مقالته تلك لم يكن هو أول قائل ، ولم يكن أول رائد ، وإنما سبقه علماء بهذا القول ، ولكن من هم ؟

لم يعلن عنهم الزمخشرى ولا أفصح عنهم الرازى الذى تعقبه فى مقاله ذلك . . . ولكن بمراجعة ما قاله القاضى عبد الجبار فى كلتا الآيتين ، نجد شبها قويا وكبيرا بين توجيه كل منهما ، إلا أن الزمخشرى كان أفصح فى التسمية ، وأبسط فى الشرح والتفصيل ، وهذا طبيعة العصر ، وأصل كل فكرة تُبذر بذورها وتبحث فى نطاق ضيق ثم تورق وتزهر وتثمر وتؤتى أكلها ، وقد أتت أكلها كاملا عند عبد القاهر والزمخشرى .

٧ — وقال فى قوله تعالى : « وقالوا قلوبنا فى أكِنةٍ مما تَدعونا إليه وفى آذاننا وَقرٌ ومنْ بينِنـا وبينك حِجابٌ »[2] الأكنة : جمع كنان ، وهو الغطاء . والوقر : الثقل ، وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن تقبل الحق واعتقاده كأنه فى غلف وأغطية تمنع من نفوذها فيها .

(١) تفسير الرازى جـ ٨/٣٢٣ (٢) فصلت : ٥

كقوله تعالى : « وقالوا قلوبنا غُلفٌ » ومج أسماعهم له كأن بها صمم عنه، ولتباعد المذهبين والدينين كأن بينهم وما هم عليه وبين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وما هو عليه حجابا ساتراً حاجزاً منيعا من جبل أو نحوه ، فلا تلاقي ولا ترائي »[1] .

فقد جعل الزمخشري في الآية ثلاثة تمثيلات ، وليس المراد منها التحقيق.

والقاضي عبد الجبار [2] جعل المراد من الآية التمثيل والتشبيه ، وقال : لو كان المراد منها التحقيق لكان لهم عذر في الإعراض وترك ما كلفوا.

٨ - وقال في قوله تعالى : « ثُمَّ استوى إلى السَّماء وهي دُخانٌ فقال لها وللأرض ائتِيا طَوْعا أو كَرْهاً قالتا أتينا طائعين [3] .. ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما : أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه ووجدتا كما أرادهما ، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الآمر المطاع ، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل ويجوز أن يكون تخييلا ويبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلم السماء والأرض وقال لهما : ائتيا شئتما ذلك أو أبيتماه ، فقالتا : أتينا على الطوع لا على الكره ، والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يحقق شيئاً من الخطاب والجواب »[4] .

فقد جعل الزمخشري الآية من قبيل التمثيل أو التخييل وخرج بالكلام عن حقيقته .

والقاضي عبد الجبار[5] جعل المراد منها نفس المعنى وهو انقياد السموات والأرض لما يريده اللهُ واستجابتهما له ، وهو ما يعرف بالتمثيل.

---

(١) الكشاف جـ٤/ ١٤٤

(٢) المتشابه ص ٦٠٢ .

(٣) فصلت : ١١

(٤) الكشاف جـ٤/ ١٤٨

(٥) التنزيه ص ٢٧٥

٩ — وقال فى قوله تعالى : « ويوم نقولُ لجهنم هل امتلأتِ وتقولُ : هلْ مِنْ مَزيد ؟ »[١] وسؤال جهنم وجوابها من باب التمثيل الذى يقصد به تصوير المعنى فى القلب وتثبيته وفيه معنيان : أحدهما : أنها تمتلىء مع اتساعها وتباعد أطرافها حتى لا يسعها شىء ولا يزاد على امتلائها لقوله تعالى : « لأملأنّ جهنم » والثانى : أنها من السعة بحيث يدخلها وفيها موضع للمزيد . . . »[٢].

وقال القاضى : « . . . ويحتمل أن يكون المراد استجابة جهنم لما يريده الله من حصول أهلها فيها ، كقوله تعالى : « قالتا أتينا طائعين » والله تعالى أخبرنا فقال : « لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » فبين أنه سينتهى الحال إلى أن يملأها بعد المحاسبة »[٣] .

فما قاله القاضى قاله الزمخشرى ، وزاد الزمخشرى تسمية هذا الأسلوب بالتخييل وأنه جعل — على ما يفهم من كلامه — الاستفهام فى « هل من مزيد ؟ يجوز فيه أمران : النفى على التوجيه الأول ، والتقرير على التوجيه الثانى ، وكلام القاضى يفهم منه الإشارة إلى التوجيه الأول فقط .

١٠ — وقال فى قوله تعالى : « لو أنزلنا هذا القرآنَ على جَبلٍ لرأيتهُ خاشعاً متصدّعاً من خشْيةِ الله وتلك الأمثالُ نضربها للناس لعلهم يتفكرون »[٤] هذا تمثيل وتخييل كما مر فى قوله تعالى « إنَّا عرضنا الأمانة إلخ » وقد دل عليه قوله « وتلك الأمثالُ نضربها للناس » والغرض : توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة تخشعه وتدبر قوارعه وزواجره »[٥].

وقال القاضى : « ذلك مثل ضربه الله تعالى لمن لا يتفكر فى القرآن

---

(١) ق : ٣٠
(٢) الكشاف جـ٤/٣٠٨
(٣) التنزيه ص ٣٩٨ .
(٤) الحشر ٢١
(٥) الكشاف جـ٤/٤٠٦

ولا يخشع عنده ، ولذلك قال : « وتلكَ الأمثالُ نضربها للناس[1] .

وبهذا نرى أن أثر القاضى واضح فى تفسير الكشاف .

١١ — وقال فى قوله تعالى : « أيُحبُّ أحدُكم أنْ يأكل لحمَ أخيه ميتاً »[2] تمثيل وتصوير لما يناله المغتاب من عرض المغتاب على أفظع وجه وأفحشه ، وفيه مبالغات منها الاستفهام الذى معناه التقرير ، ومنها جعل ما هو الغاية فى الكراهة موصولا بالمحبة ، ومنها : إسناد الفعل إلى أحدكم والإشعار بأن أحداً من الأحدين لا يحب ذلك ، ومنها : أنه لم يقتصر على تمثيل الاغتياب بأكل لحم الإنسان حتى جعل الإنسان أخا ، ومنها : أن لم يقتصر على أكل لحم الأخ حتى جعله ميتا »[3] .

فقد جعل الزمخشرى هذه الآية من قبيل التمثيل ، وجعل الاستفهام للتقرير ، وفصل المبالغات تفصيلا لم يسبقه فيه سابق ولم يلحقه لاحق ، ولم يجعل لغيره موضعاً لمزيد .

أما القاضى فقد قال : « إن هذا التشبيه فمن أحسن ما يضرب به المثل » ثم أجمل المبالغات التى فصلها الزمخشرى فقال : « وذلك لأن المرء نافر النفس عن أكل لحم أخيه الميت لقبحه ، فبين الله تعالى أن غيبتهم تجرى فى القبح وفى أنه : يجب أن ينفر منه هذا المجرى ، وجعل الاستفهام للنفى لا للتقرير[4] .

وتلك الزيادات التى أتى بها الزمخشرى تعطيه الفضل فى التفصيل لا الفضل فى السبق ، ولا تثنينا عن القول بتأثره بالقاضى عبد الجبار .

وفى مقام « الاستعارة التهكمية » قال عند قوله تعالى : « فأثابكُمْ غماً بغمٍّ »

---

(١) التنزيه ٤٢١

(٢) الحجرات ١٢

(٣) الكشاف جـ ٢٩٧/٤ .

(٤) التنزيه ص ٣٩٥ .

عطف على «صرفكم»[1] أى جازاكم الله غما حين صرفكم عنهم وابتلاكم بسبب غم أذقتموه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — بعصيانكم له، أو غما مضاعفا، غما بعد غم، وغما متصلا بغم، من الاغتمام بما أرجف به من قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم والجرح والقتل وظفر المشركين وفوت الغنيمة والنصر..»[2]

وفى هذا النص لم يزد على أن فسر الإثابة بالمجازاة، وسكت عند هذا الحد — ولم يشأ أن يشير إلى أن المثوبة هنا خارجه عن حقيقتها، وأن المراد بها العقوبة على سبيل التهكم، وإنما قال ذلك فى آية أخرى مشابهة عند قوله تعالى: «قلْ هلْ أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبةً عند الله من لعنهُ اللهُ وغضب عليه»[3] فإن قلت: المثوبة مختصة بالإحسان، فكيف جاءت فى الإساءة؟

قلت: وضعت المثوبة موضع العقوبة على طريقة قولهم: تحية بينهم ضرب وجيع، ومنه «فبشرهم بعذاب أليم»[4]..[5].

وما قاله الزمخشرى مفرقا وبينهما ما يقرب من مائتى صفحة، ذكره القاضى عند هذه الآية «فأثابكمُ غما بغم» وقال: «تسمية الغم إثابة مجاز، فيما يعلم بالتعارف»[6].

وقال فى مقام «الاستعارة فى الحرف» عند قوله تعالى: «ولا يحسبنّ الذين كفروا أنما نملىْ لهم خيرٌ لأنفسهم إنما نملىْ لهم ليزدادُوا إثما»[7].

فإن قلت: كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم غرضاً لله تعالى فى إملائه لهم؟

قلت: هو علة الإمام وما كل علة بغرض، ألا تراك تقول: قعدت عن الغزو للعجز والفاقة، وخرجت من البلد لمخافة الشر، وليس شىء منها

(١) آل عمران ١٥٢، ١٥٣ (٢) الكشاف جـ١/٣٠٢ (٣) المائدة ٦٠
(٤) آل عمران ٢١، التوبة ٣٤ (٥) الكشاف جـ١/٥٠٧ (٦) المتشابه ص ١٦٨
(٧) آل عمران ١٨٨.

بغرض لك وإنما هى علل وأسباب ، فكذلك ازدياد الإثم جعل علته للإمهال وسببا فيه .

فإن قلت : كيف يكون ازدياد الإثم علة للإملاء ، كما كان العجز علة للقعود عن الحرب ؟ قلت : لما كان فى علم الله المحيط بكل شىء أنهم مزدادون إثما فكأن الإملاء وقع من أجله وبسببه على طريق المجاز »[1] .

وما أطال فيه الزمخشرى اختصره القاضى فى قوله[2] : إن هذه اللفظة قد يراد بها العاقبة ، وأتى بالآية الكريمة « فالتقطه آلُ فِرعون ليكونَ لهم عدوا وحَزَناً » ، وهذه الآية وضح فيها الزمخشرى من أول الأمر بأن المراد باللام المجاز كما سيأتى :

وقال فى قوله تعالى : « فالتقطه آل فِرعون ليكونَ لهم عَدوا وحَزَناً »[3] اللام فى « ليكون » هى لام كى التى معناها التعليل ، كقولك جئتك لتكرمنى سواء بسواء ، ولكن معنى التعليل فيها وارد على سبيل المجاز دون الحقيقة ، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا ، ولكن المحبة والتبنى ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته ، شبه بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لأجله وهو الإكرام الذى هو نتيجة للمجىء ، والتأدب الذى هو ثمرة الضرب فى قولك : ضربته ليتأدب ، وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد ، حيث استعيرت لما يشبه التعليل ، كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد »[4] .

وقال القاضى : وربما قيل فى قوله تعالى « فالتقطه آلَ فرعون ليكونَ لهم عدوا وحَزَناً » كيف يصح ذلك مع قول امرأة فرعون : قُرةُ عينٍ لى ولك، لا تقتلوه عسىَ أنْ ينفعَنا أو نتخِذَه ولداً »[5] ؟

---

(١) الكشاف جـ ١/٣٤٢
(٢) المتشابه ص ١٧٤ ، التنزيه ص ٨٣ انظر « صور الاستعارة فى الحرف عند القاضى » ص٢٩١
(٣) القصص : ٨
(٤) الكشاف جـ ٣/٣٠٩
(٥) القصص : ٩

وجوابنا : أن المراد بقوله تعالى : « ليكون لهم عدوا وحزنا » العاقبة ، والمراد بقوله تعالى : « قرة عين » مادعاهم إلى التقاطه ، وذلك لا تنافى فيه ، وقد ثبت أن هذه اللفظة قد يراد بها المآل ، وما يقصد إليه كقول القائل فى المرضعة والوالدة أنها تربى ولدها لكى تنتفع به ويبقى لها ، وقد يقال : مرضعة الموت إذا كان هو العاقبة ، وعلى هذا الوجه قال الشاعر :

وأمُّ سماكِ فلا تجزَعى فللموتِ ما تلدُ الوالِـده[1]

فنحن نرى أن القاضى والزمخشرى اتفقا على الآتى :

١ — اللام فى الآية غير واردة فى معناها الحقيقى، لأن المعنى الحقيقى للتعليل أن يقال : التقطه آل فرعون ليكون لهم حبيباً وقرة عين ، ولكن القرآن أتى بغير ذلك ، فاللام خرجت عن معناها الحقيقى .

٢ — أتى الزمخشرى بمثالين للتعليل الحقيقى فقال : جئتك لتكرمنى ، وضربته ليتأدب . والقاضى أتى بمثال للتعليل الحقيقى كقول القائل فى المرضعة : إنها تربى ولدها لكى تنتفع به ويبقى لها .

٣ — اللام فى « ليكون » فى الآية معناها عند الزمخشرى التعليل على سبيل المجاز دون الحقيقة ، ونفس اللام عند القاضى معناها لام العاقبة ، أو المآل .

فنحن نجد أن كليهما اتفقا على أن هذه اللام ليست جارية على حقيقتها، وإنما خرجت عن الحقيقة إلى ماسماه الزمخشرى التعليل على سبيل المجاز ، وما سماه عبد الجبار لام العاقبة أو لام المآل ، وهذا ما سماه المتأخرون « بالاستعارة فى الحرف» ، وكانوا يسندون أول حديث عنها للزمخشرى ،

---

(١) التنزيه ص ٣٠٨

ولا نجد فى مباحث البلاغيين فى عصرنا الحاضر [1] إلا وفى طيه أن الزمخشرى هو أول من تحدث عما سمى بـ «الاستعارة فى الحرف» ، وهانحن نجدها مفصلة فى أكثر من موضع من تفسير القرآن الكريم بشواهدها العربية القديمة فى كتب القاضى عبد الجبار [2] والتى سبقت الزمخشرى بما يقرب من قرن و نصف من الزمان .

أفما يحق لنا بعد ذلك أن نقرر ونحن آمنون أن الزمخشرى نظر فيما نظر إلى آثار القاضى عبد الجبار ، ودرس بإمعان كل مخلفاته العلمية ؟

وعلى هذا فالزمخشرى كان عالماً كل العلم بما ذهب إليه القاضى عبد الجبار ، ولـكنه كان يتملص ويخشى كل اتفاق بينهما فى العبارة فيأتى بأمثلة تحمل نفس المعنى وتؤدى نفس الفكرة ، ويسمى (اللام) بتسمية بحيث لا تلتقى مع تسمية القاضى عبد الجبار .

والجديد عند الزمخشرى — والذى كان طابع عصره هو الميل إلى التحديد ، فقد صرح فى مثل هذا النوع أن اللام واردة على سبيل المجاز دون الحقيقة ، وصرح بلفظ التشبيه ولفظ الاستعارة .

وكل هذا لا يصرفنا عن القول بأن القاضى عبد الجبار كانت له تأثيرات شتى ، وفضل على تفسيره الكشاف وخروجه بهذه الصورة الكاملة الناضجة ، ولولا أن آثار القاضى كانت تحت يده وواقعة فى مرمى نظره — التى حفظت له ولمن بعده آراءه ، وسجل فيها آراء من سبقوه من علماء المعتزلة — لولا ذلك لـكان تفسير الكشاف خاليا من كثير من الفضائل والتوجيهات التى تميز بها عن سواه من التفاسير .

فنحن نحمد للزمخشرى تلقفه للفكرة وتعهدها بالتهذيب والتنمية حتى

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٠ ، ٣٠٨ .

(٢) أنظر «صور الاستعارة فى الحرف عند القاضى»

وصلت إلى غايتها وأبعد مراميها ، كما نحمد للقاضى عبد الجبار حفظه لنا هذا التراث الحى عمن سبقوه وقيد أوابده ، بعد أن أضاف إليه من عقله وفكره الشيء الكثير .

وقال الزمخشرى فى « مبحث الكناية » عند قوله تعالى : « ولوْ أنَّهم أقاموا التَّـورَاةَ والإنجيل وما أُنزِل إليهم من ربِّهم لأكلوا من فوقهم ومِن تحتِ أرْجُلِهم[٢] » عبارة عن التوسعة وفيه ثلاثة أوجه : أن يفيض عليهم بركات السماء وبركات الأرض ، وأن يكثر الأشجار المثمرة ، والزروع المغلة ، وأن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار يجتنون ماتهدل منها من رؤوس الشجر ، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت أرجلهم[١] » .

فالآية عنده عبارة عن التوسعة ، أليس المقصود من ذلك الكناية عنها . ثم فصل وجوه التوسعة . والقاضى قال نفس المقالة ، ولكنه كان أصرح فى التعبير فقد صرح بلفظ الكناية فقال : « فى كثير من القرآن يذكر الأكل ويعنى به سائر وجوه الانتفاع نحو قوله « إنَّ الذين يأكلون أموالَ اليتامىَ ظلماً » ، ومعلوم من حال الانتفاع أنه يكون سببه ماينزل من السماء وما ينبت من الأرض . . فكنى تعالى عن ذلك بهذين الحرفين اللذين يجمعان كل المنافع[٣] .

فكلامهما يئول إلى معنى الكناية وهو التوسعة .

وقال فى قوله تعالى : « يومَ يكشفَ عن ساق ويدْعوْنَ إلى السجود فلا يستطيعون[٢] » ، الكشف عن الساق والإبداء عن الخدام مثل فى شدة الأمر وصعوبة الخطب ، وأصله فى الروع والهزيمة ، وتشمير المخدرات

---

(٢) المائدة : ٦٦ (٢) الكشاف جـ١ / ٥١٢

(٣) المنزيه ص ١٢٠ ، ١٢١ انظر « صورة الكناية عند القاضى » ص٢٧٩

عن سوقهن فى الهرب، وإبداء خدامهن، عن ذلك قال حاتم:

أخو الحرب، إن عضّت به الحرب عضّها
وإن شمّرتْ عن ساقِها الحرب شمّرا[١]

وقال ابن الرقيات:

تذهلُ الحربُ الشيخ عن بنيه وتبدى
عن خدام العقيلة العذراء[٢]

فمعنى « يوم يكشف عن ساق » فى معنى يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة، ولا يد ثَمّ ولا غل، وإنما هو مثل فى البخل، وأما من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره فى علم البيان.

فإن قلت: لم يدعون إلى السجود ولا تكليف؟

قلت. لا يدعون إليه تعبداً وتكليفاً ولكن توبيخاً وتعنيفاً على تركهم السجود فى الدنيا مع إعقام أصلابهم والحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيراً لهم وتنديماً على ما فرطوا فيه حين دعوا إلى السجود وهم سالمون الأصلاب والمفاصل ممكنون مزاحو العلل ..[٣].

وأما القاضى فقال: « وأما تعلق المشبهة بقوله: يوم يكشف ... إلخ، فبعيد .. وإنما أراد بذلك أن يبين شدة ذلك اليوم وعظيم ما ينزل فيه على أهل العقاب عند المحاسبة، فقال تعالى هذا القول على طريق العرب فى هذا الباب:

وقوله « يدعون إلى السجود فلا يستطيعون » .. والمراد به التبكيت

---

(١) أخو الحرب: يألفها، عضها. بلغ مراده منها، التشمير عن الساق. كناية عن اشتداد الأمر وصعوبته، وأصله أن يسند إلى الإنسان ( مكنية ).

(٢) الخدام: الخلخال

(٣) الكشاف جـ٤/٤٧٥، ٤٧٦.

على تقصيرهم فيما كلفوه من السجود وبيان أنهم لا يمكنهم تلافى ما فرطوا فيه من قبل[١] .

أعتقد أن وجه الشبه بين القولين بين واضح ، فكلاهما أرجع «كشف الساق» إلى شدة الأمر وصعوبته، وكلاهما جعل الخبر فى «يدعون إلى السجود» المراد به التبكيت والتعنيف ، وكلاهما كان حرباً شعواء على المشبهة ، والزمخشرى استشهد من عيون الشعر ببيتين لتوضيح المعنى المراد ، وهذا ما أمكن أن يزيده .. ولهذا نقول ونحن واثقون: إن القاضى له فضل السبق وحق التقدير على كل من أتوا بعده ، وليس من شريعة العدل أن يكون للقاضى هذا الفضل الواضح فى كشاف الزمخشرى وذلك التأثير غير المشكور ، وصاحب الكشاف يغضى الطرف عنه ويغمض العين عن ذكره كأن ذكره يشوكه ، والإعلان عنه يؤلمه ويسوءه .

وقال فى قوله تعالى : « فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً[٢] — يجعل الولدان شيبا » مثل فى الشدة ، يقال فى اليوم الشديد : يوم يشيب نواصى الأطفال ، والأصل فيه أن الهموم والأحزان إذا تفاقمت على الإنسان أسرع فيه الشيب ، قال أبو الطيب :

والهمُّ يخترِم الجسيم نحافة ويشيبُ ناصية الصبى ويهرم[٣]

وقال القاضى: « لا يدل على أن فى ذلك اليوم يخاف الولدان ويعذبون، وذلك أن هذه الطريقة تذكر لعظم حال يوم القيامة ، وعلى هذا الوجه يقال فى الأمر الهائل العظيم : تشيب منه النواصى وتشيب الولدان . وهذا كقوله : يوم يكشف عن ساق[٤] وكقوله « والتفت الساق »[٥] فى أن المقصد بجميعه الإنباء عن عظيم ما يرد ذلك اليوم على أهل المعاصى ، دون تحقيق ذلك على جهة الخبر[٦] .

---

(١) المتشابه ص ٦٦٣ . (٢) المزمل : ١٧ (٣) الكشاف جـ٥/٢١٣

(٤) القلم : ٤٢ (٥) القيامة : ٢٩ (٦) المتشابه ص ٦٦٩ .

فقول أحدهما يرد إلى الآخر ، والسابق له حق السبق والمزية على اللاحق ، على أن الزمخشرى قال فى آية القيامة « والتفت الساقُ بالساقِ » إن الساق مثل فى الشدة . فزاد فى التطابق والتماثل .

وقال فى نفى المثل بطريق الكناية فى قوله تعالى: «ليس كمثله شىءٌ»(١) قالوا مثلك لا يبخل . فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته ، قصدوا المبالغة فى ذلك فسلكوا به طريق الكناية ، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده وعمن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه . . . فإذا علم أنه من باب الكناية ولم يقع فرق بين قوله « ليس مثله شىء » وبين قوله « ليس كمثله شىء » إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو المماثلة عن ذاته ، ونحوه قوله عز وجل : « بل يداه مبسوطتان » فإن معناه : بل هو جواد من غير تصور يد ولا بسط لها ، لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيئا آخر ، حتى أنهم استعملوا ذلك فيما لا يد له ، فكذلك استعمل فيمن له مثله ومن لا مثل له . . ولك أن تجعل أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد(٢) » ، ثم استشهد الزمخشرى لذلك بالشعر العربى .

أما القاضى فقد قال : « إن الكاف إذا دخلت على هذا الوجه فقد وكدت نفى التماثل ، وهذا كقوله القائل : « ليس كمثل فلان أحد »(٣) . . . إلخ .

وهذا الرأى نفسه هو الذى ذكره الزمخشرى ، إلا أن له فضل زيادة التوضيح الذى يتجه إلى الكناية ، وقد كان بارعا فى توجيهه والاستشهاد له بنقول عن العرب . الفصحاء واستعمالاتهم .

---

(١) الشورى : ١١

(٢) الكشاف ج ٤/٦٦١ ، ٦٦٢

(٣) المتشابه ص ٦٠٤

وقال فى مقام « اللف » فى قوله تعالى : « وقالوا لنْ يدخلَ الجنة إلاَّ منْ كان هوداً أو نصارى»[1] الضمير « قالوا » لأهل الكتاب من اليهود والنصارى — والمعنى وقالت اليهود : لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، وقالت النصارى : لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى ، فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأمنا من الإلباس لما علم من التعادى بين الفريقين ، وتضليل كل واحد منهما لصاحبه ونحوه « وقالوا كونوا هوداً أو نصارَى تهتدوا[2] ...[3] .

وما جرى عليه الزمخشرى سبقه فيه القاضى[4] . إلا أن الزمخشرى كان صاحب فضل وسبق فى تسمية هذا النوع « اللف » ، ومن ذاك الزمان والاسم على هذا النوع كما أطلقه الزمخشرى .

وقال فى مقام « التبعيد» فى قوله تعالى : « خالدين فيها ما دَامت السموات والأرض»[5] فيه وجهان أحدهما : أن تراد سموات الآخرة وأرضها — وهى دائمة مخلوقة للأبد ... الخ .

والثانى : أن يكون عبارة عن التأبيد ونفى الانقطاع، كقول العرب : ما دام يعَـار ، وما أقام ثبير ، وما لاح كوكب ، وغير ذلك من كلمات التأبيد[6] » .

وكلا الوجهين سبقه بهما القاضى عبد الجبار[7] ، فقد وجه الأول على الحقيقة ، والثانى على ما سماه «التبعيد» وضرب لذلك الشواهد من الشعر ، وقد نسب هذا القول إلى بعض شيوخه .

---

(١) البقرة : ١١١ (٢) البقرة : ١٣٥

(٣) الكشاف جـ ١ / ١٣٢

(٤) التنزية ص٣٢ انظر « ألوان البديع » — اللف والنشر ص٤١٥

(٥) هود : ١٠٧ (٦) الكشاف جـ ٢ / ٣٣٦

(٧) التنزيه ص ١٨٤ ، المتشابه ص ٣٨٥ انظر «ألوان البديع » — التبعيد ص ٤١٧

الدلائل القواطع فى التأثر :

وهذه النقول الكثيرة تبين بوضوح تأثر الزمخشرى بالقاضى فى اتجاهه فى التفسير وفى كثير من مباحث البلاغة العربية ، وعلى الرغم من هذا التطابق البين فى الفكرة . والتأثر الواضح فى المنهج والاتجاه ، لم ينوه الزمخشرى بذكره، ولم يذكره ضمن المنتفعين بعلمه ،والمشيدين بفضله .

ولعل بعد تلك النصوص التى لا يعتريها نقض ولا يلحقها نقص فى التوضيح ، يداخل بعض الباحثين أنه من الممكن أن يكون اتباع الزمخشرى للقاضى أو سواه لم يكن عن تأثير واضح أو نقل عنهم صريح ، وإنما كان اقتداء فقط فى الفكرة ، واتباعاً فى المنهج ، وترسماً فى الطريقة والروح[1]، فتفكير الجميع يتبع من مبادىء معينة رسخت فى الأذهان وتأكدت فى النفوس كما يتبع منهجاً خاصا انتهجته المعتزلة جميعاً فهم فيه سواء .

ولإزالة هذا اللبس من النفوس ومحو لتلك الفكرة من الأذهان ، ننقل بعض نصوص الزمخشرى من الكشاف التى تدفع بوضوح ، وترد بجلاء آراء اعتنقها القاضى عبد الجبار وسجلها فى كتبه ، بما يؤيد بالدليل ويقطع بالحجة أن كلام الزمخشرى هذا لا يقصد سوى القاضى عبد الجبار، ولا يريد برده ذلك إلا هدم آراء القاضى المبثوثة فى كتبه والمنشورة فى آثاره .

وإذا ثبت ذلك فلابد أنه مامن مفكر أو باحث إلا ويسلم بفكرتنا ويؤيد ماذهبنا إليه ، ويكون معنافى أن الزمخشرى كانت له مصادر متعددة أغفل منها الكثير ومنهم القاضى عبد الجبار .

---

(١) البحث البلاغى فى كشاف الزمخشرى .

ومن هذه النصوص:

١ — قال القاضي في قوله تعالى : « ويمدهم في طغيانهم يعمهون»[1] إن المراد ويمدهم في العمر نعمة منه عليهم لكي يستدركوا ما فاتهم ليتوبوا وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم ولا يزدادون إلا شراً فالذي يضاف إليه المد في العمر ، والطغيان والعمه يضاف إليهم » .

وقد قيل : أنه عز وجل لما خلى بينهم وبين العمه عند تبقيتهم جاز أن يقال : « ويمدهم في طغيانهم يعمهون » من حيث كان قادراً على أن يمنعهم نخلاهم في ذلك.

وقد قيل : إنه وصفهم بذلك على العاقبة ، فكأنه قال : يمدهم والمعلوم من حالهم أنهم في طغيانهم يعمهون[2] .

ففي الوجه الأول قدر القاضي في الكلام جاراً ومجروراً وهو « في العمر » متعلقاً بيمدهم لصحة التوجيه والمعنى المراد ، والكلام حينئذ يكون على الحقيقة .

وقد قال الزمخشري في هذه الآية ما يدل . . . دلالة قاطعة أنه يرفض ما قرره القاضي عبد الجبار وما ارتضاه تأويلا لها ، ويرميه بأنه في تأويله ذاك لم يتعاهد أوضاع اللغة ، وهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل ، كما لم يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، مما يدل بلا ريب على وقوعه على مؤلفات القاضي عبد الجبار وقراءته لها قراءة المستوعب والمفند لما يراه مخالفا لتوجيهه ، والزمخشري وإن لم يصرح باسم القاضي فهذا ما لم نقرأه إلا للقاضي اولا ، ثم تبعه فيه الشريف المرتضى[3] .

---

(١) البقرة ١٥ .
(٢) المتشابه ص ٥٧ ، ٥٨ .
(٣) أمالي المرتضى القسم الثاني ص ١٥٠ .

قال الزمخشري : « ويمدهم في طغيانهم يعمهون » من مد الجيش وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره .

فإن قلت . لم زعمت أنه من المدد دون المد في العمر والإملاء والإمهال؟ ( على مافسره القاضي ) .

قلت : كفاك دليلا على أنه من المدد دون المد قراءة ابن كثير وابن مُحَيصن ، « ويُمدهم » ، وقراءة نافع « وإخوانهم يُمدُّونهم » ، على أن الذي بمعنى أمهله إنما هو مد له مع اللام ، كأملى له .

فإن قلت : فكيف جاز أن يوليهم الله مدداً في الطغيان وهو فعل الشياطين؟ ألا ترى إلى قوله تعالى « وإخوانهم يمُدُّونهم في الغَيِّ » ؟[1] .

قلت : إما أن يحمل على أنهم لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين ، وخذلهم بسبب كفرهم ، وإصرارهم عليه ، بقيت قلوبهم يتزايد الرين والظلمة فيها ، تزايد الانشراح والنور في قلوب المؤمنين فسمى ذلك التزايد مدداً ، وأسند إلى الله سبحانه لأنه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم . . . وإما على أن يسند فعل الشيطان إلى الله لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده .

فإن قلت : فما حملهم على تفسير المد في الطغيان بالإمهال ، وموضوع اللغة كما ذكرت لا يطاوع عليه ؟

قلت : استجرهم إلى ذلك خوف الإقدام على أن يسندوا إلى الله ما أسندوا إلى الشياطين ، ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد لصحته ، وإلا كان بمنزلة الأروى من النعام[2] ، ومن حق مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، وما وقع به التحدي سليما من القادح ، فإذا لم يتعاهد أوضاع

---

(١) الأعراف آية ٢٠٢ (٢) الأروى : دابة تسكن الجبال ، والنعام يسكن السهول

اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل[1] .

فهذا النص من الزمخشري لا يصح إلا أن يكون رداً صريحاً لما قاله عبد الجبار في التوجيه الأول للآية والذي يغلب على الظن أنه رأيه الخاص ولم يسبق إليه والذي جعل الكلام فيه على الحقيقة .

أما التوجيه الآخر — الذي يعد من صور المجاز العقلي — والذي صدره عبد الجبار بقوله : قيل ، وجعله ثانياً ولعله المرجوح ، فهو نفس الرأي الذي قال به الزمخشري ورجحه وجعل السير عليه أسلم من الرأي الأول للقاضي عبد الجبار .

فهل لنا بعد ذلك أن نتردد في أن الزمخشري تابع عبد الجبار ونظر إلى توجيهاته وآراءه إما مؤيداً ، أو مسفها ؟ فالرأي الذي أيده ورجحه هو للقاضي عبد الجبار ، والرأي الذي سفهه ورد عليه هو له أيضاً ، فهو في كلا الحالين متأثر به ومتابع لنهجه وتوجيهه .

والزمخشري حين خطأ القاضي في أن « المد » من المدد ، دون المد والإمهال ، لم يكن من المنصفين له ولا من المتحرين وجه الصواب فيه لأن كتب اللغة لا تمنع ذلك، ففي اللسان :

« ومده في غيه أي أمهله وطول له ، وقوله تعالى : « ويَـمُـدهم في طُغْـيانهم يعْـمهون » معناه : يمهلهم وطغيانهم وغلوهم في كفرهم وأمد له الأجل أنسأه فيه ، ومده في الغي والضلال يمده مداً ، ومد له أملى له وتركه ، وفي التنزيل العزيز : ويَـمُـدهم في طُغيانهم يعمهون. أي يملي لهم، قال . وكذلك مد الله له في العذاب مداً ، وفي التنزيل العزيز : ونَمُـدُّ له من العذاب مداً . قال : وأمده في الغي لغة قليلة ...[2] .

---

(1) الكشاف ج ١ /٥١ ، ٥٢ .

(2) اللسان ج٤ طبعة بولاق ص ٤٠٣ مادة مدد .

وقال القرطبي : « ويمدهم بطول العمر حتى يزيدوا فى الطغيان فيزيد فى عذابهم [١] » .

وعد الزمخشرى فى الأساس هذا التعبير من المجاز فقال : « ومن المجاز : امتد عمره ، ومد الله فى عمرك ، ومدهم فى طغيانهم [٢] » .

فلماذا أصر الزمخشرى على تخطئة القاضى فى هذا التوجيه مع أن له مندوحة فى اللغة ؟ .

ولماذا سفه رأيه ذاك وكال له التهم وعابه بالردىء من الوصف ، مع أن لرأيه ذاك مخرجا فى الاستعمال ؟ .

٢ — وقال الزمخشرى فى قوله تعالى : « ثُمَّ لم تكنْ فتنتُهم إلا أنْ قالوا والله ربنَا ما كُنا مشركين ، انظُروْ كيف كذَبُوا على أَنفسهم » [٣] والمعنى : ثم لم تكن عاقبة كفرهم — الذى لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه وافتخروا به وقالوا : دين آبائنا — إلا جحوده والتبرؤ منه والحلف على الانتفاء من التدين به [٤] » .

فأجرى الزمخشرى الكلام على حقيقته ولم يقدر حذفا — على أن هذا القول من الكفار يكون فى الآخرة .

أما القاضى عبد الجبار — نفيا منه للكذب عن أهل الآخرة لقبحه — وجه الآية هذا التوجيه ، فقال :

« انظر كيف كذبوا على أنفسهم — فى دار الدنيا — بإخبارهم عنها أنهم مصيبون وأنهم غير مشركين فأراد بقولهم : « ما كنا مشركين » أنا لم نكن عند أنفسنا وفى ظننا واعتقادنا ، فكيف والظاهر لا يدل

---

(١) القرطبي ج ١/٢٠٩ .
(٢) أساس البلاغة ج ٢ مادة ماد .
(٣) الأنعام : ٢٣ ، ٢٤
(٤) الكشاف ج٢/٩

إلا على أنهم كذبوا على أنفسهم من غير ذكر وقت ، فمن أين أنهم كذبوا فى الآخرة دون الدنيا [١] » .

فالقاضى فسر الآية على أن هذا الكذب حاصل فى « الدار الدنيا » وهذا الوجه نقله عنه الشريف المرتضى فى أماليه [٢] .

وهذا التعسف فى الحذف والتوجيه جعل الزمخشرى يحمل عليه حملة عنيفة وقاسية ، يرد عليه أولا فى عـــدم وقوع الكذب فى الآخرة ، فيقول :

فان قلت : كيف يصح أن يكذبوا حين يطلعون على حقائق الأمور وعلى أن الكذب والجحود لا وجه لمنفعته ؟ .

قلت : الممتحن ينطق بما ينفعه وبما لا ينفعه من غير تمييز بينهما حيرة ودهشا ، ألا تراهم يقولون : « رَبَّنا أخرِجنا منها فإنْ عُدنا فإنا ظالمون [٣] » وقد أيقنوا بالخلود ، ولم يشكوا فيه ، ونادَوْا يا مَالِكُ لِيَقضِ علينا ربُّك [٤] » وقد علموا أنه لا يقضى عليهم .

وأما قول من يقول : معناه ، ما كنا مشركين عند أنفسنا وما علمنا أنا على خطأ فى معتقدنا ، وحمل قوله : « انظر كيف كذبو على أنفسهم » يعنى فى الدنيا [٥] فتحمل وتعسف وتحريف لأفصح الكلام إلى ما هو عى وإفحام ، لأن المعنى الذى ذهبوا إليه ليس هذا الكلام بمترجم عنه ولا منطبق عليه ، وهو ناب عنه أشد النبو ، وما أدرى مايصنع مَن ذلك تفسيره بقوله تعالى : « يوم يَبعثُهم الله جميعاً فيَحلفون له كما يحلفون لكم ويحسَبون أنهم على شىء ألا إنهم هُمُ الكاذبون [٦] » بعد قوله :

---

(١) المتشابه ص ٢٣٩ (٢) الأمالى القسم الثانى ص ٢٧١

(٣) المؤمنون : ١٠٧ (٤) الزخرف : ٧٧ (٥) ما تحته خط من كلام الزمخشرى هو نص كلام القاضى عبد الجبار . (٦) المجادلة : ١٨

ويحلِفون على الكذبَ وهُم يَعلمون [١] فشبه كذبهم فى الآخرة بكذبهم فى الدنيا [٢] » ؟.

وبعد ذلك بثلاث آيات من نفس السورة نجد القاضى عبد الجبار يقول فى قوله تعالى: « ولو ترَى إذ وقِفو على النار فقالوا: ياليتنا نُرَدُّ ولا نكذِّبَ بآيات ربِّنا ونكونَ من المؤمنين، بل بَدَا لهم ما كانوا يُخفون من قبلُ ولو رُدُّوا لعادوا لِما نُهوا عنه وإنهم لكاذِبون [٣] » أن جملة « ولا نكذب » داخلة تحت حكم التمنى، وجعل قوله تعالى « وإنهم لكاذبون » منصرف إلى الدار الدنيا، لأن الكذب لا يقع فى التمنى وإنما يقع فى الاخبار.

وبهذا يكون خرج الآية على حقيقتها — على تقدير أن الكذب فى الدنيا لا فى الآخرة (أى فيما يخبرون عن أنفسهم من اعتقاد أنهم على الحق).

ثم يوجه القاضى الآية توجيها آخر مريدا منه المجاز بالاستعارة، فيقول: ويجوز فى الآية أن يراد بها أنهم كاذبون فيما تمنوه من حيث كان المعلوم أنه لا يقع على هذا الحد، ويكون مجازا فيه لأن حقيقة الكذب إنما تقع فى الأخبار [٤].

ثم يأتى الزمخشرى ناقضا لكلام القاضى عبد الجبار مبينا أن جملة « ولا نكذب » وإن كان داخلا فى حكم التمنى فهو متضمن معنى العدة ولهذا جاز أن يتعلق به الكذب، فيقول:

« ويجوز أن يكون « ولا نكذب » معطوفا على نرد، أو حالا على معنى: يا ليتنا نرد غير مكذبين وكائنين من المؤمنين، فيدخل تحت حكم التمنى.

---

(١) المجادلة: ١٤

(٢) الكشاف ج ٢/٩، ١٠

(٣) الأنعام ٢٧، ٢٨.

(٤) المتشابه ص ٢٤٣

فإن قلت : يدفع ذلك قوله « وإنهم لكاذبون » لأن التمنى لا يكون كاذباً ، قلت : هذا تمن قد تضمن معنى العدة ، فجاز أن يتعلق به التكذيب ، كما يقول : الرجـــل : ليت الله يرزقنى مالا فأحسن إليك ، وأكافئك على صنيعك ، فهذا متمن فى معنى الواعد ، فلو رزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه ولم يكافئه كذب ، كأنه قال : إن رزقنى الله مالا كافأتك على الإحسان(١).

فهل بعد هذه الخصومة العنيفة المسجلة فى كشاف الزمخشرى ، وهل بعد نقل نص كلام القاضى عبد الجبار — وهو ما تحته خط من كلام الزمخشرى من شك فى أنه كان واضعاً آثار عبد الجبار تحت يده وعلى مرمى البصر منه؟! يقلب فيها ويتدارس آراءه وتوجيهاته، فما وافقه منها أجازه وسجله فى كتبه دون اعتراف له عند الإصابة بالتقدير ولا مقر له بالفضل والسبق ، وما لم يوافقه دفعه حاملا عليه نابذاً له نبذ النواة .

٣ — وقال الزمخشرى فى قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها»(٢) وإذا دنا وقت إهلاك قوم ولم يبق من زمان إمهالهم إلا القليل ، أمرناهم ففسقوا ، أى أمرنا مترفيهم بالفسق ففعلوا ، والأمر مجاز — لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا ، وهذا لا يكون ، فبقى أن يكون مجازا . ووجه المجاز : أنه صب عليهم النعمة صبا ، فجعلوها ذريعة إلى المعاصى واتباع الشهوات ، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه ، وإنما خولهم إياها ليشكروا ، ويعملوا فيها الخير ، ويتمكنوا من الإحسان والبر كما خلقهم أصحاء أقوياء ، وأقدرهم على الخير والشر ، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية فآثروا الفسوق فلما فسقوا حق عليهم القول وهو كلمة العذاب فدمرهم (٣) .

---

(١) الكشاف جـ٢/١١

(٢) الإسراء : ١٦ .

(٣) الكشاف جـ٢/٥١٠ .

فالزمخشرى جعل فى الآية مجازين : مجازاً بالاستعارة فى كلمة « أمرنا » لأن حقيقة أمرهم بالفسق لا يصح فبق أن يكون مجازا بالاستعارة ، ومجازا بالحذف إذ قدر جاراً ومجروراً متعلقا « بأمر » وتقديره : «أمرنا مترفيها » بالفسق « ففسقوا » :

أما القاضى عبد الجبار : فقد جعل فى الكلام مجازا بالحذف فقط وجعل التقدير : « أمرنا مترفيها بالطاعة ففسقوا »[1] وذلك حتى لا يوصف الله سبحانه بأنه أراد منهم الفسق .

وهذا التوجيه من القاضى لم يلق قبولا لدى الزمخشرى فرد عليه بقوله: « فإن قلت : هلا زعمت أن معناه أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟ ( كما يرى القاضى ) قلت : لأن حذف مالا دليل عليه غير جائز ، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ، وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن ففسقوا يدل عليه ، وهو كلام مستفيض ، يقال : أمرته فقام ، وأمرته فقرأ ، لا يفهم إلا أن المأمور به قيام أو قراءة ، ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب — ولا يلزم على هذا قولهم : أمرته فعصانى ، أو فلم يمتثل أمرى ، لأن ذلك مناف للأمر مناقض له ، ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً ، فكان محالا أن يقصد أصلا حتى يجعل دالا على المأمور به فى هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منوى لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوى لأمره مأموراً به . وكأنه يقول : كان منى أمر فلم تكن منه طاعة، كما أن من يقول : فلان يعطى ويمنع ، ويأمر وينهى غير قاصد إلى مفعول .

فان قلت : هلا كان ثبوت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وإنما يأمر بالقصد والخير ، دليلا على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا؟

قلت : لا يصح ذلك لأن قوله « فسقوا » يدافعه ، فكأنك أظهرت

---

(١) التنزيه ص ٢٢٧

شيئاً وأنت تدعى إضمار خلافه فكان صرف الأمر إلى المجاز هو الوجه[1] .

أيوجد بعد ذلك دليل قاطع على أن الزمخشرى قد وضع يده على تراث القاضى عبد الجبار ، فبحثه وأخرج منه الغث والثمين فاستفاد بالثمين وأشبع الغث رداً وأوسعه تسفيها ؟؟ !!

على أن ما ذهب إليه الزمخشرى فضلا عن معارضته للمفهوم الظاهر من الآية الكريمة، ومخالفته للقاضى عبد الجبار وماقاله الرمانى[2]، فقد استهدف نفسه وجعلها غرضاً يرمى تشهيراً به وتسفيها لما ذهب إليه .

فقد قال الإمام الرازى فى شرحه الآية « لفظ الآية لا يدل على أنه تعالى بماذا يأمرهم . فقال الأكثرون معناه : أنه تعالى يأمرهم بالطاعات والخيرات ثم إنهم يخالفون ذلك الأمر ويفسقون .

ثم ينقل كلام الكشاف المعارض لذلك .

ويعلق عليه بقوله : « وهذا الكلام فى غاية الظهور فلا أدرى لم أصر صاحب الكشاف على قوله مع ظهور فساده ؟ فثبت أن الحق ما ذكره الكل — وهو أن المعنى أمرناهم بالأعمال الصالحة وهى الإيمان والطاعة ، والقوم خالفوا ذلك الأمر عناداً وأقدموا على الفسق[3] .

٤ — وقال الزمخشرى فى قوله تعالى : « ولقدْ همَّتْ به وهمَّ بها لولا أنْ رأى برُهان ربه[4] جواب « لولا » محذوف تقديره : لولا أن رأى برهان ربه لخالطها ، فحذف ، لأن قوله « وهم بها » يدل عليه .

فان قلت كيف جاز على نبى الله أن يكون منه هم بالمعصية وقصد إليها ؟

---

(١) الكشاف جـ٢/٥١٠ .

(٢) أنظر قطعة من تفسير الرمانى مخطوط من أول « يتجرعه ولا يكاد يسيغه » من صورة إبراهيم إلى « قال له صاحبه وهو يحاوره » من سورة الكهف .

(٣) تفسير الرازى جـ٥/٥٦١ ، ٥٦٢ .

(٤) يوسف : ٢٤ .

قلت : المراد أن نفسه مالت إلى المخالطة ونازعت إليها عن شهوة الشباب وقرمه ميلا يشبه الهم به والقصد إليه ، وكما تقتضيه صورة تلك الحال التى تكاد تذهب بالعقول والعزائم ، وهو يكسر ما به ويرده بالنظر فى برهان الله المأخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم، ولو لم يكن ذلك الميل الشديد المسمى هما لشدته لما كان صاحبه ممدوحا عند الله بالامتناع ، لأن استعظام الصبر على الابتلاء ، على حسب عظم الابتلاء وشدته ...(١) .

وتشبيه الميل والشهوة بالهم قال به القاضى ويرويه عن أبى على ، إلا أن القاضى جعل جواب « لولا » موجوداً فى الكلام إلا أنه مقدم حيث قال : « وكان تحقيق الكلام أنه: لولا رؤيته البرهان لقد همت به وهم بها ، كما يقول القائل : فلان ضرب غلامه ضرباً شديداً لولا أنى أستنقذته من يده ...(٢) وحمل الكلام على التقديم والتأخير ولم يقدر فى الكلام حذفا بل جعل جواب لولا موجوداً إلا أنه متقدم على « لولا » ، وقد نقل هذا الكلام الشريف المرتضى(٣) واستدل عليه من الشعر .

وهذا الكلام من القاضى عبد الجبار لم يقبله الزمخشرى بل رفضه ورد عليه حيث قال:

« فان قلت : لم جعلت جواب « لولا » محذوفاً يدل عليه « هم بها »، هلا جعلته هو الجواب مقدما ؟ ( كرأى عبد الجبار ) .

قلت : لأن « لولا » لا يتقدم عليها جوابها من قبل أنه فى حكم الشرط وللشرط صدر الكلام ، وهو مع ما فى حيزه من الجملتين مثل كلمة واحدة

---

(١) الكشاف ج ٢/٣٥٥ .

(٢) المتشابه ص ٣٩١

(٣) الأمالى القسم الأول ص ٤٨٠، انظر « التقديم والتأخير » عند الشريف المرتضى ص ٥٧٧

ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض ، وأما حذف بعضها إذا دل عليه الدليل فجائز[١] .

ألا نرى أن هذا الكلام من الزمخشرى ليس مقصوداً به سوى: القاضى عبد الجبار ، أو الشريف المرتضى ؟ وقد سبق أن قلنا إن الشريف المرتضى قد نقل هذا الوجه وأجازه واستشهد عليه .

أليس فى هذا ما يحقق لنا أن عبد الجبار كان متمثلا فى ذهن الزمخشرى حين كان يعد هذا الكلام ؟ !

٥ — وقال الزمخشرى فى قوله تعالى : « أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فى السموات وَمَنْ فى الأرض والشمسُ والقمرُ والنجومُ والجبالُ والشجرُ والدوابُّ وكثيرٌ من النَّاس وكثيرٌ حقَّ عليه العذاب[٢] » سميت مطاوعتها له فيما يحدث فيها من أفعاله ويجريها عليه من تدبيره وتسخيره لها: سجوداً له ، تشبيهاً لمطاوعتها بإدخال أفعال المكلف من باب الطاعة والانقياد ، وهو السجود الذى كل خضوع دونه ...[٣] ,

وقال القاضى عبد الجبار فى هذه الآية : « كيف يصح للسجود من هذه الأمور وأكثرها جمادات ؟

وجوابنا : أن المراد بهذا السجود الخضوع ؛ فالمراد بذلك أنه تعالى يصرفها فى الأمور ولا مانع ، ولأجل ذلك لما ذكر الذى للمكلفين خص ولم يعم فقال : « وكثير من الناس » لأن فيهم من ينقاد فيطيع ، وفيهم خلافه فيمانع .

ويحتمل أن يراد بالسجود دلالتها على تنزيه الله تعالى، فلما لم يصح فيها السجود أريد ذلك . ولما صح ذلك فى الناس أريدت الحقيقة فخصه، ولذلك

---

(١) الكشاف جـ٢/٣٥٥ . (٢) الحج : ١٩ .
(٣) الكشاف جـ٣/١١٧ .

قال : « وكثير حق عليه العذاب » لما لم يفعل السجود والعبادة[1] .

فالقاضى جعل كلمة « يسجد » فى الآية يجوز أن يراد منها المجاز إذا قصد بها الجمادات ، وكل ما لا يتأتى منه السجود ، وفى نفس الوقت يجوز أن يراد منها الحقيقة إذا أريد منها المكلفون المنقادون لأمر الله تعالى والمفهوم من قوله « وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب » ، فالكلمة الواحدة يصح أن تطلق عليها المجاز والحقيقة فى وقت واحد على قول عبد الجبار .

ولكن الزمخشرى المفسر اللغوى لم يرتض هذا التوجيه من القاضى ولم يعتد به ، ورده فى صراحة ووضوح ، وعاب هذا الاتجاه من القاضى ، وجعل كلمة « يسجد » هى التى دخلها المجاز ، وأما و « كثير من الناس » فكلام مبتدأ جديد ، فقال : « فإن قلت : فما تصنع بقوله « وكثير من الناس » وبما فيه من الاعتراض ، أحدهما : أن السجود على المعنى الذى فسرته لا يسجده بعض الناس دون بعض ، الثانى : أن السجود قد أسند على سبيل العموم إلى من فى الأرض من الإنس والجن أولا ، فإسناده إلى كثير منهم آخرا مناقضة .

قلت . لا أنظم « وكثير » فى المفردات المتناسقة الداخلة تحت حكم الفعل ، وإنما أرفعه بفعل مضمر يدل عليه قوله « يسجد » أى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعباده .

ولم أقل أفسر « يسجد » الذى هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة فى حق هؤلاء ( وبمعنى الانقياد والخضوع فى حق السموات والأرض وما عطف عليها — على أنه مجاز — كرأى عبد الجبار ) لأن اللفظ الواحد لا يصح استعماله فى حالة واحدة على معنيين مختلفين »[2] .

---

(١) التنزيه ص ٢٧١

(٢) الكشاف ج ١١٧/٣

ويؤكد الزمخشرى أن الكلمة لا يراد منها الحقيقة والمجاز فى وقت واحد فيقول فى آية الحج : « تُسبِّح له السمواتُ السبعُ والأرضُ ومنْ فيهنّ » .

فإن قلت : « من فيهنّ » يسبحون على الحقيقة وهم الملائكة والثقلان وقد عطفوا على السموات والأرض فما وجهه ؟

قلت : التسبيح المجازى حاصل فى الجميع فوجب الحمل عليه وإلا كانت الكلمة الواحدة فى حالة واحدة محمولة على الحقيقة والمجاز[1]

ويقول فى موضع آخر من كشافه : « وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة ومجاز غير صحيحة[2]

وقد بينا أن تلك مسألة اختلفت فيها العلماء[3] من قديم ولكل وجهة — إلا أننا نقف مع الزمخشرى ونقدر موقفه بأن الكلمة الواحدة لا تكون حقيقة ومجازاً فى وقت واحد .

فردود الزمخشرى تلك على آراء عبد الجبار دليل على أنه كان ملماً بآرائه، ولها دارساً، وعالماً بما ينقصها من دقة وتصويب .

٦ — وقال فى قوله تعالى : « وقالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ غُلتْ أيديهم ولُعنوا بما قالوا : بل يداه مبسوطتان يُنفق كيف يَشاء[4] » غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ، ومنه قول الله تعالى : « ولا تجعل يدَك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط[5] » ، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولافرق عنده بين هذا الكلام وبين ماوقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة ، حتى إنه يستعمله

---

(١) الكشاف جـ ٢ / ٥٢٣ (٢) الكشاف جـ٣ / ٢٩٨

(٣) انظر « الحقيقة والمجاز فى الكلمة الواحدة » ص٣٨٣ (٤) المائدة : ٦٤

(٥) الإسراء : ٢٩

فى ملك لا يعطى عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلا لقالوا : ما أبسط يده بالنوال ، لأن بسط اليد وقبضهما عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود ، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد ، كقوله :

جادَ الحِمىَ بسطَ اليدين بوابل  شكرت نداهُ تلاعهُ ووهادُه[1]

ولقد جعل لبيد للشمال يداً فى قوله : إذ أصبحت بِيد الشمال زِمامُها[2]

ويقال : بسط اليأس كفيه فى صدرى ، فجعلت لليأس الذى هو من المعانى لا من الأعيان كفان ...

فان قلت : لم ثنيت اليد فى قوله تعالى : « بل يداهُ مبسُوطتان » وهى مفردة : فى « يدُ الله مغلولة » ؟

قلت : ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفى البخل عنه ، وذلك أن غاية ما يبذله السخى بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك[3] .

هذا ما قاله الزمخشرى فى معنى الآية ، فغل اليد كناية عن البخل وبسطها كناية عن الجود ، واستشهد لذلك وأخرج الكلام عن حقيقته وبذلك لم يبق للمشبه حجة أو شبهة .

أما عبد الجبار فى هذه الآية فقد أخرج الكلام عن حقيقته واتفق

---

(١) أمطر السماء أرض الحمى بمطر كثير فأنبتت وازدهرت وهذا معنى شكرها ، شبه السحاب بإنسان كريم على سبيل المكنية .

(٢) البيت للبيد من معلقته : وغداة ريح قد كشفت وقرة ، والمعنى : ورب غداة ريح قد كشف غمتها ، وشدة برد كشفتها . شبه الغداة بمطية لها زمام ، أو شبه القرة بذلك كما شبه الشمال بقائد ( مكنية فى الكل ) .

(٣) الكشاف جـ١/٥٠٩ ـ ٥١١

مع الزمخشرى فى هذا المبدأ ولكنه اختلف معه فى طريقة الخروج ، إذ جعل اليد مراداً بها النعمة فيقال : لفلان عندى يد وأياد ، والمراد باليدين فى قوله : « بل يداه مبسوطتان » نعمة الدين والدنيا ، أو النعمة الباطنة والنعمة الظاهرة ، أو على عادتهم فى وضع المثنى مكان المفرد(١) .

والقاضى بهذا أخرج الكلام عن حقيقته ولكن ليس على الكناية كما وجه الزمخشرى ولكن على سبيل ما سمى بالمجاز المرسل . لأن اليد سبب فى النعمة كما هو مشهور .

وهذا التوجيه من القاضى أفزع الزمخشرى مما جعله يرد على القاضى — وإن لم يصرح باسمه — يعنفه ويتهمه بأشنع التهم ويصفه بضيق العطن . فقال : « ومن لم ينظر فى علم البيان عمى عن تبصر حجة الصواب فى تأويل أمثال هذه الآية ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به(٢) » وقال فى موضع آخـــر عند تعرضه لنفس الآية : « والتفسير بالنعمة ( أى اليد ) والتمحل للتثنية من ضيق العطن والمسافرة من علم البيان مسيرة أعوام(٣) » .

أفبعد هذا نتوقف فى الحكم بأن الزمخشرى متأثر بالقاضى عبد الجبار ودرس تأليفه دراسة فاحصة ودقيقة ؟ ! كلا ثم كلا .

* * *

الزمخشرى متأثر بالقاضى عبد الجبار :

من هذه النقول الكثيرة والتى زادت على نصف المائة ، وهذا التوافق فيها بين الزمخشرى والقاضى إلى حد التطابق أحياناً . نقول ونحن مطمئنون إلى صدق هذا الحكم بأن الزمخشرى كان متأثراً غاية التأثر بآراء القاضى ، وعندما عزم على تفسير الكشاف وهو فى جواره الثانى بمكة كان

---

(١) المتشابه ص ٢٣١ • انظر سور المجاز المرسل - السببية ص ٣٢٤

(٢) الكشاف جـ١/ ٥١٠ (٣) الكشاف جـ٣/ ٤٠ .

فى ذهنه آراء القاضى بعددراستها وتمحيصها ، بل ونرجح أنه كان يصطحب معه تفسير القاضى فى رحلته تلك ، لأنه لا يعقل التوافق الذى وصل إلى حد التطابق فى هذه المجموعات العديدة من الآيات أن يكون بالصدفة أو باستحضار ذهنه لتلك الآراء التى دبجها القاضى إما لنفسه أو نقلا عن غيره ، زيادة على ذلك هذه الردود والحملات التى كان يحملها الزمخشرى على الآراء التى كان يراها مخالفة لرأيه والتى ماكان يقصـــد منها غير القاضى عبد الجبار ، ما يصح ولا يعقل أن يقع هذا أو ذاك إلا بأن يكون تفسير القاضى فى صحبته، يرى الرأى الموافق فيؤيده ويقيده ،ويرى الرأى المخالف فيرد عليه ويحمل على مصنفه دون تصريح بالاسم .

وإذا كان هذا هو الواقع فما الداعى إلى عدم التصريح باسم القاضى وهو ليس من الجهالة التى بلغت ووصلت إلى حد الإغفال والإهمال من الزمخشرى ؟ .

هذا ماتحار فيه العقول ولايمكن أن نعطى له التفسير الواضح والمقبول وحتى إن الباحثين الذين وقفوا دراستهم على الزمخشرى وتفسيره لم يعدوا من أساتذة الزمخشرى الحاكم الجشمى ولا القاضى عبد الجبار ، وقد أطمأننا الآن بهذه النقول إلى أستاذية القاضى عبد الجبار للزمخشرى — وأما الحاكم فله جولة قريبه إنشاء الله تعالى .

فصاحب « منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن » عدد مصادر التفسيرعند الزمخشرى ، ولم يعد من المصادر تفسير القاضى عبد الجبار ، « متشابه القرآن » ولا « تنزيه القرآن من المطاعن » على الرغم من أنه عد «التنزيه » من كتب تفسير المعتزلة التى أسهمت فى خدمة القرآن ومن بين الثروة الضخمه التى بين أيدينا اليوم[1] .

---

(١) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن ٧٤ .

كذلك لم يعد كتاب « تهذيب التفسير » للحاكم وعلى الرغم من أنه عدد أصحاب ثروة المعتزلة من التفاسير التى بلغ أكثر من ثلاثين مؤلفاً ولكل مؤلف كتاب و أكثر فى التفسير ، وعلى الرغم من ذلك لم يذكر للقاضى إلا « تنزيه القرآن عن المطاعن » فقط ولم يذكر الحاكم الجشمى ، ولا تهذيبه .

وهو حينما كان يعدد مصادر الزمخشرى كان مطمئناً إلى أنه ليس من المعقول أن يكون هذا التفسير الضخم للزمخشرى وليس من مصادره سوى تلك المصادر فقط، وأخذ يعتذر عنه ويقول بعدأن قدم مايكفى فىأنه متأثر بتفسير الرومانى المتوفى سنة ٣٨٦هـ : « وهناك أمثلة كثيرة غير ما قدمنا ولكننا نكتفى بما سقنا مشيرين إلى أنه ظهر أن عادة الأقدمين فى التأليف كانت النقل عمن يعجبون به دون إسناده لصاحبه إما لشهرة النقل عنهم ، أو لأن العلم ملك للجميع يؤخذ منه ما يؤخذ ويترك مادامت شخصية الناقل تسيطر على ما تنقل بعلمها ومعرفتها ولا تكتفى بتقليد أو نقل فحسب[1] .

والدكتور الحوفى : ذكرأن الزمخشرى نقل عن القاضى من كتبه(تنزيه القرآن عن المطاعن)[2].

وصاحب « البلاغة القرآنية فى تفسير الكشاف » ذكر عديداً من الشخصيات العلمية الذين نقل عنهم الزمخشرى ، وذكرهم فى كشافه دون أن يعترف الباحث صراحة بتأثير القاضى عبد الجبار وكل ماقاله: إن الناظر فى هذه الكتب — يقصد كتب عبد الجبار ، والشريف الرضى ، والمرتضى — يجد شبهما قوياً بين طريقتهما فى التحليل والتقليب وطريقة الزمخشرى

---

(١) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن ٨٧ .   (٢) الزمخشرى ص ١٠٩ .

فى كشافه ، ثم يضرب الأمثلة على وجود هذا التشابه بين هؤلاء وتفسير الكشاف، ثم يقول : وليس من الضرورى أن يكون وجه الشبه محصوراً فى نصوص متشابهة بين الكتابين ، بل إن التأثر كما أعتقد يظهر فى الطريقة والروح أكثر مما يظهر فى الوقوف عند الجزئيات [1] .

وقد يكون لهؤلاء الباحثين العذر فى عدم ذكر «متشابه القرآن» للقاضى عبد الجبار ، و« تهذيب التفسير» للحاكم الجشمى، لأنهما كانا ضمن المكتبة المتوكلية اليمنية التى عثرت عليها بعثة دار الكتب المصرية عام ١٩٥٢ م والتى لم تخرج إلى النور إلا فى السنوات القريبة، فطبع «المتشابه » محققاً ، بينما ظل التهذيب مخطوطاً بالدار .

ولكن بعد خروجهما إلى النور وأصبح فى الإمكان قراءتهما ، نقول ونحن واثقون من صحة القول بأن الزمخشرى عندما ألف كتابه الكشاف لم يكن يغفل فى وقت ما آراء القاضى عبد الجبار ولا توجيهاته فى تفسير الآيات، بل كان فاحصا لها ودارسا وناقدا ،ظهر ذلك فى كشافه إما مؤيداً لها أو طاعنا فيها .

وقد ذكر الدكتور الحوفى فى كتابه : أن الزمخشرى فى أيام مقامه بالحجاز زار همذان ( وهى موطن القاضى ) ومدح آل زرير وقال فى إحدى قصائده :

كم قلت فى خوارزم عند ترحلى ... لركائبى سيرى إلى همدانا

لم أقل سيرى إلى همدان ما ... همدت بنا فى سيرها همدانا

وبنو زرير ما تزر ثيابهم ... إلا على الهضبات من ثهلانا [2]

أما عدم ذكره للقاضى فى كشافه فهى غالباً [illegible] واعتياده

---

(١) البحث البلاغى فى تفسير الكشاف ٤٣ ، ٤٥ .

(٢) الزمخشرى ص٤٣، ٤٤ والدكتور الحوفى يقول : وضع همدانا فى البيت الثانى غير سائغ لأن المراد هنا الإسراع فيكون الصواب أحمد إحماداً لا أهمد همدانا .

أن يؤثر العمل الفاضل لنفسه خاصة دون أن يشاركه فيه غيره ، أو يقلل الشركاء بقدر الإمكان ، وهذا ما فعله، فقد قلل فعلا الشركاء ومحا الكثير منهم ممن له أثر واضح فى تفسيره — وما ذكرهم فى كشافه كان لا غنى عنهم وفى ذكرهم فى كشافه شرف له وتكريم — وحتى عبد القاهر الذى كان له أثره الواضح فى النظم فى كشافه ، بل هو أول من طبق رأيه فى الإعجاز تطبيقاً عملياً وعلى نطاق واسع يشمل السور كلها ، وعلى الرغم من ذلك فلم يذكره إلا مرة واحدة، ولم يكن فيها معترفا بإمامته ومقرا بفضله — كما سبق[1].

وسواء أقر أم لم يقر فالواقع يقرر أن عبد الجبار صاحب فضل كبير على كشاف الزمخشرى ، ومن يتحقق من ذلك لا يعوزه الدليل، ولا يخذله البرهان .

وكما أخفى أثر عبد الجبار ومحاه من كشافه فالعقل يجوز أن يكون هناك كثيرون أمثالهم لهم يد فى تمامه ،وأثر فى كماله،ولكن الزمن لم يكشف عنهم.

ومن هؤلاء الذى أخذ عنهم الزمخشرى وظن أن الزمن سيعفى آثارهم ويغفل عن ذكرهم ويمحى تأثيرهم ، الحاكم الجشمى الذى قلنا عنه سابقاً أنه أخذ من القاضى عبد الجبار ولكنه لم يذكره إلا لماما فهو قد حفظ أثر عبدالجبار ، وقيد توجيهاته وآراءه فى كتابه « التهذيب» ليتلقفها الزمخشرى ويدرسها دراسة النقد والتمحيص،ويذكر من هذه ما يذكر ، ويترك منها ما يترك، ويرد على مايراه غير مقبول منها.

وسنرى فى الصفحات التالية أن الزمخشرى قد تأثر بالحاكم ولم يذكر ذلك ولم يرشد عنه، وهذا ما يؤكدأن الزمخشرى كان قاصدا إبعاد كل عناصر

---

(١) انظر نهاية « التعريف بالزمخشرى » .

التأثير عن كشافه حتى يظل له وحده بقاء الذكر، وحسن الأحـــدوثة وطيب الأثر .

والذى يرجح وجهتنا هذه ما يؤكده الزمخشرى من نوازعه النفسية التى تميل إلى الفخر والاعتزاز بالنفس والاعتداد بها والتعالى عن الغير ، تلك الصفات التى تحول بينه وبين الالتزام بإضافة الأقوال إلى أصحابها على الدوام — وإذا وقفنا على طرف — أى طرف — من مقدمة تفسيره تبينا حقيقة ذلك ، فما قال فى مقدمته ؟

« اعلم أن علم التفسير لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن ، وهما علمى المعانى والبيان ، وتمهل فى ارتيادهما آونة ، وتعب فى التنقير عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبع مظانهما همة فى معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات ، طويل المراجعات ، قد رجع زمانا ورجع إليه ، ورد ورد عليه ، فارسا فى علم الإعراب ، مقدماً فى حملة الكتاب ، وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها ، يقظان النفس، داركا للمحة وإن لطف شأنها ، منتبهاً على الرمزة وإن خفى مكانها، لا كزا جاسيا، ولا غليظاً جافيا . متصرفاً ذا دراية بأساليب النظم والنثر ، مرتاضاً غير ريض بتلقيح بنات الفكر ، قد علم كيف يرتب الكلام ، وكيف ينظم ويرصف ، طالما دفع إلى مضايقه ووقع فى مدا حضه ومزالقه .

ثم يعقب ذلك ببيان مكانته فى هذا العلم ومنزلة فى هذا المجال فيقول :

ولقد رأيت إخواننا فى الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إلى فى تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب أفاضوا فى الاستحسان والتعجب ، واستطيروا

شوقا إلى مصنف يضم أطرافا من ذلك ، حتى اجتمعوا إلى مقترحين أن أملى عليهم « الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التنزيل فاستعفيت فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد ، والذى حدانى على الاستعفاء — على علمى أنهم طلبوا ما الإجابة إليه على واجبة لأن الخوض فيه كفرض العين — ما أرى عليه الزمان من رثاثة أحواله، وركاكة رجاله، وتقاصر هممهم عن أدنى عدد هذا العلم ، فضلا عن أن تترقى إلى الكلام المؤسس على المعانى والبيان ... »[1].

إلى آخر هذا الكلام الذى نرى فى أى طرف منه إيغالا فى الزراية بجميع من يعاصره من علماء العربية وترفعا عليهم بما حباه الله من مواهب وأنعم عليه من مزايا ليست لهم فى التفسير والتأويل .

وقد روى أنه كان شديد الحسد والبغض لمن يعمل عملا يطمس عمله أو يلحق به نقصا أو يصيبه بتشويه . فقد روى ياقوت قائلا : وسمعت من لا أحصى أن الميدانى لما صنف كتاب الجامع فى الأمثال ، وقف عليه أبو القاسم الزمخشرى فحسده على جودة تصنيفه وأخذ القلم وزاد فى لفظه الميدانى نونا فصار « النميدانى » معناه بالفارسية الذى لا يعرف شيئا ، ولما وقف الميدانى على ذلك أخذ بعض تصانيف الزمخشرى فصير ميم نسبته نونا فصار « الزنخشرى » معناه : « مشترى زوجته »[2].

فكل تلك النوازع النفسية والصفات الفطرية تدل على أن الزمخشرى أغفل عبد الجبار وكذلك الحاكم قصدا وعن عمد ، ليظل وحده خالد الذكر باقى الأثر .

فكتب عبد الجبار والحاكم هيأت لأول مرة فرصة إعادة النظر وإعطاء الحكم الصحيح لتفسير الزمخشرى وتقويمه من جديد ، بعد أن تهيأت

---

(١) مقدمة الكشاف جـ١ ص ك .

(٢) معجم الأدباء جـ٥/٤٧ .

الظروف وظهر على العالم آثار القاضي عبد الجبار والحاكم بعد غيبة طويلة قاربت عشرة قرون ظلت هذه المؤلفات حبيسة المكتبات فى اليمن ، وفى هذه الفترة نال الكشاف من العناية والرعاية والخدمة من الباحثين والدارسين ما هيأ لصاحبه أن يكون رائداً أولا للبلاغة ، ومبتكراً للكثير من وجوهها ، لكن بعد أن وضحت الصلة وظهر التأثر وعلمت جهة الإفادة التى بقيت محجوبة قرونا متطاولة عن ناقدى الزمخشرى ومتعقبيه ودارسيه فى القديم والحديث ، يجب أن يعاد النظر ويصحح التقويم .

* * *

## الزمخشرى متأثر بالحاكم الجشمي :

لم يقتصر أخذ الزمخشرى من القاضي عبد الجبار فقط ، وعن علماء التفسير الذين صرح بأنه نقل عنهم ، فالمعقول أن موسوعة كبيرة مثل حجم الكشاف لا يصح أن يعتمد فيه على الذاكرة أو على أمثال هذه القلة القليلة من الكتب التى صرح بها ، فالذى يؤلف رسالة أو مذكرة فى أبسط مادة وأقلها شأنا ، لا بد أن يرجع إلى عديد من المؤلفات التى قيلت فى هذا الشأن وإلى حشد عظيم من الكتب التى بحثت فيه ، فما بالنا بموضوع كموضوع تفسير القرآن الكريم الذى حشد له العلماء من كل جيل كل قواهم وفكرهم وعقلهم وحبسوا أنفسهم ، وقصروا عملهم على شرحه وفقهه ومع ذلك لم يصلوا إلى منتهاه ولا قاربوا ، فهو بحر لم يصل إليه أى متبحر مهما خاض فيه وسبح ، فالزمخشرى لا بد أنه استعان بمئات من كتب التفسير وعديد من مصادره . ولكنه آثر إنكارهم وعدم التعريف بهم قصداً منه إلى نسبة الفضل إليه وحده ، ووصولا إلى غرض قد يكون ذكر هؤلاء معه يفوته عليه .

وكما أثبتنا أن من هؤلاء المغمورين « القاضي عبد الجبار » الذين أخذ عنهم

الزمخشري ولم يشأ أن يعترف لهم بفضل أو حتى يذكرهم بخير ، نثبت الآن أن (الحاكم الجشمي) كان له فضل على كشافه وكانت له يد على تفسيره، فقد أخذ منه ولم يرشد عنه ونقل عنه وأخفى النقل، وقرأ كتابه «التهذيب» ودرسه دراسة ناقدة، وأعرض عن بعض آرائه رادًّا عليها وطاعنا فيها .

وإليك الدليل :

١ — قال الحاكم في قوله تعالى : «وإذْ أخذَ ربكُ من بَني آدم من ظهُورهم ذُرِّيتهم وأشهدهُم على أنفسهم ، ألستُ بربكم قالوا بلىَ شهِدنا أنْ تقولوا يومَ القيامة إنَّا كنَّا عن هذَا غافلين»[1] .

اختلف المفسرون في معنى هذه الآية وفي هذا الإخراج والإشهاد ... ونحن نبين ذلك ونميز بين الصحيح والفاسد .

فقال جماعة من المفسرين : إن الله تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم ، وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة ، وأخرجت إلى رحم الأمهات وجعلها علقة ، ثم مضغة ، ثم أنشأهم بشرا سويا ، حيــا مكلفاً ، فجعل خلقهم لذلك إخراجا من أصلابهم، لأن أصلهم خرج منها ، ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهما من دلائل وحدانيته وعجائب خلقته، وغرائب صنعته من أعضاء سوية وحواس مدركة وجوارح ظاهرة وباطنة وأعصاب وعروق وغير ذلك مما يعلمه من يفكر فيه ، فلما ركب ذلك فيه وكلها يدل عليه وعلى صفاته ووحدانيته ، فبالإشهاد بالأدلة صار كأنه أشهدهم بقوله: ألست بربكم ؟ وهو مما يظهر عليهم من آثار الصنعة صار كأنهم قالوا : بلى . وإن لم يكن هناك قول باللسان ، وبالبيان ، ولذلك نظائر ، قال تعالى : «فقالَ لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرْهاً . قالتا أتينا طائعين»

(١) الأعراف : ١٧٢ .

ومعلوم أنه لم يكن ثم قول ولكن لما انصرف كما بينا كان بمنزلة قولها: أطعنا، قال الشاعر :

امتلأ الحوضُ وقال قَطني سيلا رويدا قد ملأت بطني

أى : امتلأ الحوض وظهر من امتلائه أنه لا يسع فيه شيء فكأنه قال: قطني . وقال آخر :

وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدّرتا كالدُّر لمّا يُثقَّب

وقال الله تعالى : « ويوم نقول لجهنم هل امتلأتِ وتقول : هلْ مِن مزيد ؟ » .

وقال بعض الحكماء : « سَل الأرضَ منْ شقّ أنهارك وغرسَ أشجارَكِ ، وأينعَ ثِمارَكِ فإنْ لم تُجبك حواراً أجابتك اعتبارا » .

وعلى هذا أكثر كلام العرب وأشعارهم : سألت الأطلال والديار فقالت : كذا وكذا ، وذلك مما لا يحصى كثرة ، وعلى هذا هو عام فى جميع بنى آدم — وهو قول الأصم وأبى مسلم ...(1) .

هذا ما قاله الحاكم الجشمى فى كتابه « تهذيب التفسير » .

فلنتأمل ما قاله الزمخشرى : « من ظهورهم » يدل من بنى آدم بدل البعض من الكل ، والمعنى : أخذ ذرياتهم من ظهورهم : إخراجهم من أصلابهم نسلا ، وإشهادهم على أنفسهم ، وقوله « ألستُ بربكم قالوا بلى شهدنا » من باب التخيل والتمثيل — ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته — ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها فيها ، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وأقررهم وقال لهم : ألست بربكم ؟ وكأنهم قالوا : بلى أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك . وباب التمثيل واسع فى كلام الله تعالى ورسوله

---

(1) تهذيب التفسير، مخطوط ومصور رقم ب٤٠١٤٦ بدار الكتب ورقة ١١٧ ، ١١٨ .

عليه السلام وفى كلام العرب ، ونظيره قوله تعالى « إنَّمَا قولنا لشىء إذا أردناهُ أنْ نقولَ له كن فيكون » فقال لها وللأرضِ ائتِيا طوْعا أو كرهاً ، قالتَا :أتينَا طائعين.

وقوله : إذا قالت الأنساعُ للبطن ألحِق

إذا قالت له ريح الصَّبا قرقار[1]

ومعلوم أنه لا قول ثم وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى ...[2] .

ألا يمكن رد كل كلمة من كلام الزمخشرى إلى نظيرها من كلام الحاكم. فيما عدا الاستشهاد بالشعر ؟!

يمكن ذلك وهذا مما يجعلنا نؤكد أن الزمخشرى كما انتفع بتفسير القاضى عبد الجبار، كذلك انتفع بتفسير الحاكم الجشمى، ولكنه أخفى ذلك،وأبهم الأخذ عنه .

٢ — وننتقل إلى عمل آخر من أعمال الزمخشرى تدلنا على القطع بمعرفته بتفسير الحاكم ، إذ ردَّ توجيها وتفسيرا وهذا التفسير والتوجيه للحاكم .

فمثلا، قال الحاكم فى قوله تعالى« ... أوْ كصَيِّب من السماء فيه ظُلماتٌ ورعدٌ وبرقٌ »[3].

فإن قيل . ما وجه تشبيه المنافقين بالصيب على ما ذكره تعالى ؟ قلنا: قيل: فيه وجوه :

أولها : أن المطر المنزل مشبه بالقرآن المنزل ، وما فيه من الظلمات

---

(١) اسم فعل أمر بمعنى قرقر ، أمر السحاب لتنزيله منزلة العاقل ، أى صوت بالرعد ولا قول للريح وإنما شبهها حيث تسوق السحاب بمن يصح منه القول على الاستعارة المكنية

(٢) الكشاف جـ١/١٣٧ ، ١٣٨ (٣) البقرة : ١٩ .

ما فى القرآن من الابتلاء ، وما فيه من الرعد ، ما فى القرآن من الزجر ، ومافيه من البرق ، ما فى القرآن من البيان الذى ينتفع به المنافق لإظهار الإيمان ، وما فيه من الصواعق بما فى القرآن من الوعيد فى الآجل ، والدعاء إلى القتال فى العاجل — عن ابن عباس[1] ، ثم ذكر بعد ذلك عدة وجوه.

فالحاكم جعل فى الآية عدة تشبيهات : فالقرآن مشبه بالصيب ، وما فى القرآن من الابتلاء مشبه بالظلمات ، وما فيه من الرعد ما فى القرآن من الزجر ، وما فيه من البيان الرائع لأهل النفاق مشبه بالبرق ، وما فيه من الوعيد فى الآجل والقتال فى العاجل مشبه بالصواعق . . خمس تشبيهات ، فى الآية والمشبه فيها كلها محذوف .

ولكن هذه التشبيهات المتعددة والمفرقة التى جرى عليها الحاكم والتى تجعل الكلام مهلهلا ومزقا لم تلق قبولا لدى الزمخشرى ولم تحظ عنده بالرضا والاطمئنان ، لذلك ردها الزمخشرى فى أسلوب مهذب ، فلم يستبد بالحكم ، بل دعا القارىء وكل مشتغل بالعلم أن يحكم ذوقه ويحكم بعد البيان والفهم . ورد الزمخشرى هذه التشبيهات المفرقة التى قال بها الحاكم دليل على إطلاعه على تفسير الحاكم ، وإليك كلام الزمخشرى :

« فإن قلت : قد شبه المنافق فى التمثيل أولا بالمستوقد نارا ، وإظهاره الإيمان بالإضاءة ، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار ، فماذا شبه فى التمثيل الثانى بالصيب ، وبالظلمات ، وبالرعد وبالبرق ، وبالصواعق ؟

قلت لقائل أن يقول : شبه دين الإسلام بالصيب ، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر .

وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات .

---

(١) تهذيب التفسير مخطوط رقم ب ٢٧٦٢٤ .

وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد.

وما يصيب الكفرة من الإفزاع والبلايا والفتن من جهة الإسلام بالصواعق.

« فان قلت : هذا تشبيه بأشياء فأين ذكر المشبهات ؟

وهلا صرح به كما فى قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسىء »[1]، وفى قول امرىء القيس :

كأن قلوبَ الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرِها العنابُ والحشف البالى

قلت : كما جاء ذلك صريحا جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة كقوله تعالى : « وما يستوى البحران هذا عذبٌ فرات سائغٌ شرابه وهذا ملحٌ أجاجٌ »[2] ، « وضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل »[3] .

وبعد أن أجاز هذه التشبيهات المفرقة وقدر أن التشبيهات فى الآية مطوية ومفهومة كنظائرها فى القرآن الكريم وفى الشعر العربى ، إلا أنه وجد أن هذا الطريق ليس هو الطريق الأفضل فى التشبيه والأمثل فى البلاغة، وأن من ذهب هذا المذهب جرى على غير الطريق الأقوم ، ونهج النهج غير المستقيم الذى سار عليه علماء البيان ، فقال : والصحيح الذى عليه علماء البيان لا يتخطونه أن التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة ، لا يتكلف الواحد واحد شىء يقدر شبهه به . وهو القول الفحل والمذهب الجزل ، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى ، معزولا بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجز ذاك ،فتشبهها بنظائرها كما فعل امروء القيس وجاء فى القرآن ، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا . بأخرى مثلها، كقوله تعالى : « مثل الذين حملوا

---

(١) غافر : ٥٨ .

(٢) فاطر : ١٢

(٣) الزمر : ٢٩ .

التوراةَ ثم لم يحملوها كمثلِ الحمار يحمل أسفارا .. الآية»[1] ، الغرض تشبيه اليهود فى جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة ، بحال الحمار فى جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوى الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمل ما سواها من الأوقار ، لا يشعر من ذلك إلا بما يمر من رقبته من الكد والتعب ، وكقوله « واضرب لهم مثل الحياةِ الدُّنيا كماء أنزلناه من السَّماء[2] ، والمراد قلة بقاء زهرة الدنيا كقلة بقاء الخضر ، فأما أن يراد تشبيه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض ، ومصيره شيئا واحدا ، فلا .

فكذلك لما وصف وقوع المنافقين فى ضلالتهم وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الأمر عليهم بما يكابد من طفئت ناره بعد إيقادها فى ظلمة الليل ، وكذلك من أخذته السماء فى الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق[3] .

أبعد ذلك شك فى أن الزمخشرى كان من مصادره فى الكشاف « تهذيب التفسير » للحاكم الجشمى ؟ ! الحق والذى نطمئن إليه أن تهذيب التفسير رجع إليه الزمخشرى وعرف عنه الكثير وأخذ عنه ورد عليه .

٣ — وقال الحاكم أيضا فى قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم[4] أى لم ينتفعوا بذلك .

ومتى قيل : لم قال : فما ربحت تجارتهم ، ولم يقل فما ربحوا فى تجارتهم ، والرابح هو التاجر ؟

قلنا : هو فصاحة فى كلام العرب فيقال : ليلك قائم ، ونهارك صائم

وقال الشاعر .

---

(١) الجمعة : ٥

(٢) الكهف : ٤٥

(٣) الكشاف جـ١/٦٠ ، ٦١ .

(٤) البقرة : ١٦

. . . أما نهارهُ فأعمى وأما ليلهُ فبصير(١)

وقال الزمخشري : فإن قلت : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها ؟ قلت : هو من الإسناد المجازى ، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذى هو فى الحقيقة له ، كما تلبست التجارة بالمشترين(٢) .

أليس فى ذلك ما يدل على انتفاع الزمخشري وإفادته من الحاكم الجشمي ومع ذلك لا يذكره بشكر ، ولا يعترف له بجميل ، وهو أستاذه فى التفسير وشيخه فى التأويل ؟!! .

وهذا التخريج لتلك الآية وإن كان سابقا على الحاكم(٣) إلا أن عدم ذكر الكشاف للمصدر ووجود التشابه بين الكلامين يرجح أن النقل كان من الحاكم.

وقد ذكر صاحب النجوم الزاهرة أن للرمانى كتاب « التفسير الكبير » وقد سلك الزمخشري سبيله وزاد عليه(٤) ، ويؤكد أحد الباحثين بعد اطلاعه على « جزء عم »(٥) من هذا التفسير وعقد المقارنة بين تفسيرى الرمانى والزمخشري : أن الزمخشري قد سطا على هذا التفسير ، ونسب الكثير منه إلى نفسه حيث لم يصرح بالمصدر الذى نقل عنه ، ويؤكد مرة أخرى أن الزمخشري اطلع على هذا التفسير وأفاد منه ، بل نقل عنه نصوصاً بأسرها ، وكان واجب الأمانة العلمية يقتضى بأن يشير إلى ذلك فى كتابه(٦) .

والحق أن وجود تشابه بين « جزء عم » المنسوب إلى الرمانى وتفسير

---

(١) تهذيب مخطوط مصور بدار الكتب برقم ب ٢٧٦٢٤ ورقة ١٣.

(٢) الزمخشري جـ١/٥٣

(٣) انظر دفاع ابن قتيبة عن المجاز فى الخاتمة.

(٤) النجوم الزاهرة جـ٤/ ١٦٨

(٥) تفسير جزء عم مخطوط منسوب للرمانى ( ت ٣٨٦ هـ ) .

(٦) القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحوية ٢٢٤ .

الزمخشرى لا يعطينا الدليل القاطع على تأثر الزمخشرى بالرمانى حيث أن هذا التشابه موجود أيضاً بين «جزء عم» هذا وبين تفسير القاضى عبد الجبار ، ويمكن أن نرد كثيراً من هذا التفسير المنسوب إلى الرمانى إلى تفسير القاضى عبد الجبار ( المتشابه ، والتنزيه ) فى الآيات التالية :

« والنازعات غرقا[1] » ورقة ٣٠ ، « فأينَ تذهبون ؟[2] » ورقة ٤٨ ، «وما أدراكَ ما يومُ الدِّين ثم ما أدراك ما يوم الدين»[3] ورقة ٥٢ ، « وأكيدُ كيدا[4] » ورقة ٧٤ ، ثمّ لا يموت فيها ولا يَحيَ[5] » ورقة ٧٦ ، وذكّرْ إنْ نفعت الذكرى[6] » ورقة ٧٦ ، وجاء ربُّكَ »[7] ورقة ٧٦ ، «وجوه يومئذ خاشعةً »[8] ورقة ٧٧ ، الذى أنقض ظهركَ »[9] » ورقة ١٠٠ ، كلاّ سوفَ تعلمون ثم كلاّ سوف تعلمون[10] ورقة ١١٤ ، « الكافرون » ورقة ١٢٣ .

وبهذا يكون الرمانى والزمخشرى كلاهما متأثراً بالقاضى عبد الجبار ، على أنه لو أسعدنا الحظ ووجدت الأجزاء الأولى من القرآن من البقرة لكان الحكم بالتشابه أو عدمه قاطعاً .

على أن هذا المخطوط الذى نسب إلى الرمانى ليس له على الحقيقة بدليل أن صاحب هذا المخطوط ذكر صاحبَ الكشاف فقال عند قوله تعالى فى سورة الضحى : « ولسوفَ يُعطيك ربُّك فترضىَ » ، واللام الداخلة على سوف لام الابتداء المؤكدة لمضمون الجملة والمبتدأ محذوف تقديره ولأنت سوف يعطيك ، ونحوه لأقسم ، فيمن قرأ كذلك ، فى أن المعنى

---

(١) النازعات : ١ .
(٢) التكوير : ٢٦
(٣) الانفطار ١٧ ، ١٨ .
(٤) الطارق ١٦
(٥) الأعلى ١٣ .
(٦) الأعلى ٩ .
(٧) الفجر : ٢٢
(٨) الغاشية : ٢ .
(٩ )الانشراح ٣٠ .
(١٠) التكاثر : ٤ .

لأنا أقسم ، لأنها إن كانت لام قسم فلامه لا تدخل على المضارع إلا مع نون التوكيد فتعين أن تكون لام الابتداء ولامه لا تدخل إلا على المبتدأ أو الخبر فلا بد من تقدير مبتدأ وخبر كما ذكرنا ، كذا ذكره صاحب الكشاف .

وقال صاحب الكشف . لام القسم واستغنى عن نون التأكيد لأن النون إنما تدخل ليؤذن أن اللام لام القسم لا لام الابتداء ، وقد علم أنه ليس للابتداء لدخولها على سوف لأن الابتداء لا تدخل على سوف[1] .

وهذا النص الذى نسب إلى صاحب الكشاف هو فعلا موجود بعينه فى نفس السورة[2] مما يدل دلالة قاطعة على أن هذا المخطوط ليس للرمانى وإنما لشخص آخر متأخر عن الزمخشرى ويكفى فى نفى نسبته عن الرمانى التصريح بأن هذا النقل عن صاحب الكشاف .

أما بقية النص الذى نقله عن صاحب الكشف فغير موجود فى الكشاف ، فمن يا ترى صاحب الكشف هذا ؟ وإن كانت مقدمة الكشاف ذكر فيها « الكشف » على أنه « الكشاف[3] » مما يجوز أن يكونا على مسمى واحد .

وبهذا يتأكد لنا أن هذا المخطوط ( جزء عم ) المنسوب للرمانى ليس له وإنما هو لمؤلف متأخر عن الزمخشرى ، ويبقى احتمال وهو أن صاحب هذا الجزء متأثر بالزمخشرى وبالقاضى عبد الجبار ، إذ بمقابلة النصوص السابقة على آثار كل منهما نجد التطابق ظاهراً بينهما .

* * *

---

(١) جزء عم ( مخطوط منسوب إلى الرمانى ) .

(٢) الكشاف جـ٤ / ٦١٢ .

(٣) أنظر « مقدمة الكشاف جـ١ ص ك ) .

# الفصل السادس

## الفخر الرازى وتأثيره بالقاضى

### الفخرى الرازى :

نشأ الرازى وعاش ولقى ربه فى إقليم الرى - وهو محمد بن عمر بن الحسين بن على الرازى الإمام فخر الدين بن خطيب الرى قرشى النسب من قبيلة تيم، ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

وتفسير الرازى أحدث تحولا كبيراً فى التفكير الإسلامى فى كثير العلوم فهو الذى خلط علم الكلام بالفلسفة والمنطق ، وفسر القرآن على الطريق العقلى وإن كان فى تفسيره شيء كثير من النقول عن السابقين ، وهو الذى وضع القواعد التقريرية فى علم الكلام وعلوم البلاغة ، وهو الذى أشاع فى تفسير القرآن الأبحاث الطبية والكونية والنفسية .

وقد كان كل مفسر قبله - تقريباً - يعنى باتجاه واحد أو باتجاهين . فالطبرى مثلا - اعتمد أكثر ما اعتمد على التفسير العقلى - وإن كانت بذور التفسير بالرأى ظهرت فى تفسيره ، والزمخشرى عنى بالمباحث البلاغية وبتقرير مذهبه الاعتزالى محاولا تخريج الآيات القرآنية على ما يؤيد مذهبه - وقد سبقه فى هذا الاتجاه القاضى عبد الجبار - والفراء عنى فى تفسيره بالغريب والإعراب والقراءات .

فلما جاء الرازى أودع كتابه أبحاثاً نحوية وبلاغية ولغوية وملأه بالتفسير المنقول وبجانب ذلك انتصر لمذهب الإمام الشافعى . وينقل كثيرا عن صاحب الكشاف لكن ليست له عناية ملحوظة بنقل كل بلاغيات الكشاف .

ويعد الرازى أول من قعد علوم البلاغة فكان الصلة بين البلاغة الأدبية والبلاغة ذات القوانين والقواعد ، ويتمثل ذلك فى كتابه « نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز » فقد لخص فيه كتابى عبد القاهر ( أسرار البلاغة ) و ( دلائل الإعجاز ) ورتب مسائلها فى تقنين علمى هو الأول من نوعه فى هذا الفن ، وكتابه هذا سابق على تفسيره يدل عليه قول فى سورة البقرة عند كلامه على آية التحدى : « ومن تأمل كتابنا فى دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ فى جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى[1] » .

وقد كان الرازى مولعاً بالرد على مخالفيه فى العقيدة والمذهب — وهو سنى أشعرى . فلذلك جاء الكتاب حافلا بالرد على المعتزلة وغيرهم من أرباب الفرق . ولا يكاد يمر بآية تخدم مذهبه العقدى إلا عرض لها وأورد شبهة خصومه ودخلها بما قاله أصحابه أو بما يراه هو .

ويظهر فى تفسيره — بصورة واضحة — جدله الطويل العميق مع المعتزلة فى عقائدهم الكلامية . كما يذكر كثيراً من علماء المعتزلة كالجبائى ، والقاضى عبد الجبار ، وأبى هاشم ، وأبى مسلم ، وغيرهم .

والرازى قليل الإيراد للمباحث البلاغية فى تفسيره إذا قسناه بمفسر كالزمخشرى ولكنه حين يعرض لها يتناولها فى قوة ووضوح .

وقد حرص الرازى على أن يسند كل قول لصاحبه مع كثرة من نقل عنهم من لغويين وفقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين ، وأطباء وفلاسفة وهذا أمر يحمد للرازى . وينبغى أن يذكر له بالثناء والتقدير[2] .

وقد كان الرازى فى تفسيره تارة ينقل عن القاضى صراحة ، وتارة

---

(١) انظر مفتاح الغيب ( تفسير الفخر الرازى ) جـ ١ ـ ٢٣٤

(٢) الإمام فخر الدين الرازى ـ د ـ العمارى ٧ ، ٢١ ، ٥٧ ، ١٩٠

ينقل عن الجبائى ، ويكون عبد الجبار ناقلا هذا عن الجبائى أيضاً ، وطوراً ينقل عن جملة المعتزلة ويكون موجوداً بنصه فى كتب القاضى .

أما فى كتابه : « نهاية الإيجاز » فقد نقل عن القاضى ولم يذكر اسمه ولا لقبه كما سنبين وقد كان الفخر الرازى يجل القاضى عبد الجبار ويلقبه بالشيخ وينقل عنه على الرغم من اختلافهما فى المذهب العقدى وأفاد منه وتأثر به .

وسيكون بحثنا مقصوراً على النكت البلاغية التى أفادها من القاضى صراحة ، أو أفادها من الجبائى أو جملة المعتزلة — وهى موجودة بنصها عند القاضى .

وهذه المسائل منها ما يندرج تحت مباحث علم المعانى ، ومنها ما يدخل تحت علم البيان .

## تأثر الرازى بالقاضى :

ففى مباحث علم المعانى يتحدث عن التكرار ، والتطويل ، والتأكيد ، والحذف .

ففى مقام التكرر والتطويل عقد فصلا فى بيان فساد طعنهم فى القرآن من جهة التكرار والتطويل فى كتابه « نهاية الإيجاز » فقال :

« اعلم أن عادة الفصحاء جارية بأنهم يكررون القصة الواحدة فى مواضع لأغراض مختلفة تتجدد فى المواضع ، وذلك من الفضائل لا من المعايب ، وإنما يعاب التكرار إذا كان الموضع الواحد ، والله تعالى إنما أنزل القرآن على رسوله فى ثلاث وعشرين سنة حالا بعد حال ، وقد علم من حاله أنه كان يضيق صدره لما يناله من الكفار فكان تعالى يسليه بما ينزل

عليه من أقاصيص من تقدم من الأنبياء ويعيد ذكره بحسب ما يعلمه من الصلاح ولهذا قال سبحانه : « وكلاً نقصُّ عليك من أنباءِ الرُّسُلِ ما نُثَبِّتُ به فؤادك [١] » .

وأيضاً فلأن ظهور الفصاحة ومزيتها فى القصة الواحدة إذا أعيدت أبلغ منها فى القصص المتغايرة، فهذا هو الفائدة فيما تكرر من كتاب الله من قصة موسى وفرعون وسائر الأنبياء .

وأما ما تكرر فى سورة الرحمن من قوله تعالى : « فبأىِّ آلاءِ ربكما تُكَذِّبان » فليس بتكرار لأنه سبحانه ذكر نعمة بعد نعمة بهذا القول ، وإنما عنى بالتثنية : الجن والإنس ، ومعلوم أن الغرض من ذكره عقيب نعمة غير الغرض من ذكره عقيب عقيب نعمة أخرى وإن كان اللفظ واحدا .

فان قيل : فقد ذكر تعالى فى سورة الرحمن ما ليس من النعم وعقبه بهذا القول لأنه قال « هذِهِ جهنَّمُ التى يكذبُ بها المجرمُون يطوفون بينها وبين حميم آن »، ثم قال : « يرسَلُ عليكما شواظٌ من نار ونحاسٌ فلا تنتصِران » وذلك يطعن فيما قلتم .

فيقول له ، إن جهنم والعذاب وإن لم يكونا من آلاء الله فإن ذكره تعالى لهما ووصفه لهما على طريق الزجر عن المعاصى والترغيب فى الطاعات من الالآء والنعم .

فأما ما ذكره تعالى فى إعادة قوله « ويلٌ يومئذٍ للمكذِّبين [٢] » ، قال: إنه ذكر ذلك عند قصص مختلفه فلم يعد تكراراً ، لأنه أراد بما ذكره أولا « ويل يومئذ للمكذبين » بهذه القصة ، ثم لما أعاد قصة أخرى ذكر مثله على هذا الحد ، ولما اختلفت الفائدة خرج من أن يكون تكراراً .

---

(١) هود : ١٢٠ .

(٢) المرسلات : ١٥ .

وأما سورة «الكافرون» فليس فيها تكرار لأن المراد به لا أعبد ما تعبدون اليوم ، والمراد بقوله ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أنكم غير عابدين لما أعبده اليوم ، وأراد بقوله : « ولا أنا عابد ما عبدتم » أى غير عابد ما عبدتموه فيما ما سلف، لأنهم كانوا يعبدون فى المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل ، وعنى بقوله : «ولا أنتم عابدون ما أعبد» أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم ، وإنما أنزل تعالى ذلك لأن قوماً من الكفار قالوا لرسول الله — ﷺ — اعبد ما نعبد نحن اليوم سنة حتى نعبد ما تعبد أنت اليوم سنة وهكذا فى كل سنة حتى نشترك فى العبادة على هذا السبيل . فأنزل الله هذه السورة جواباً ولا يصح فى الخطاب إذا قصد به هذا الوجه ، إلا أن يورد على هذا الحد ، وليس المعتبر بتكرار اللفظ لأنا نعلم أن الحروف والكلمات متكررة فى كل الكلام . وإنما المعتبر بالأغراض والمقاصد، فربما كان المشبه فى اللفظ غير مكرر فى المعنى ، وربما كان المتباين فى اللفظ متكرراً فى المعنى ...»[1] .

وهذا الفصل الذى عقده الرازى بعنوان :

« الفصل الرابع فى بيان فساد طعنهم فى القرآن من جهة التكرار والتطويل ».

هذا الفصل بعينه عقده القاضى عبد الجبار بنفس العنوان فقال :

« فصل فى بيان فساد طعن المخالفين فى القرآن من جهة التكرار والتطويل ».

وما أتى به الرازى تحت هذا العنوان من الكلام السابق مختصر من كلام القاضى عبد الجبار تحت ذلك العنوان — إلا أن عبد الجبار روى ذلك عن شيخه أبى على فقال فى صدر هذا الفصل[2] : « واعلم أن شيخنا

---

(١) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ١٦٧ . (٢) المغنى ج١٦/٢٩٦ — ٤٥١

أبا على قد أشبع القول فى ذلك فى « مقدمة التفسير » فذكر أن العادة من الفصحاء ... وذكر بقية الكلام الذى رويناه عن الرازى سابقاً إلا أن الرازى اختصر ما بسطه القاضى عبد الجبار واكتفى منه بما ذكره القاضى فى الدفاع عن الطعن بالتكرار ولم يذكر شيئاً دفاعا عن الطعن فى التطويل والذى ذكره القاضى عبد الجبار أيضاً ناقلا عن شيخه أبى هاشم متصلا بالكلام السابق وفى نفس الفصل(١) .

ولم ينسب الرازى هذا القول لأحد من العلماء كعادته فى أن ينسب كل قول لصاحبه ولعل مما يخفف هذا العتاب عن الرازى أنه فى الفصل السابق والذى استغرق أقل من صفحة عقده بعنوان : « الجواب عما قاله بعض الملحدين من أن فى القرآن تناقضا » وذكر فيه أن ابن الراوندى زعم أن هناك آيات متناقضة فى القرآن وقد أجاب « الشيخ » عنها , وذكر تلك الإجابات فى هذا الفصل .

فلعل هذا « الشيخ » الذى تصدى لابن الراوندى فى ذلك الفصل السابق هو صاحب الجواب أيضا عمن طعن على القرآن بالتكرار والتطويل فى الفصل اللاحق . ولكن من هذا الشيخ ومن الملقب بهذا اللقب ؟ سيأتى تفسيره .

وفى مقام التأكيد عقد فصلا بعنوان :

« الفصل الثالث فى الجواب عما قاله بعض الملحدين من أن فى القرآن تناقضا » اعلم أن الكلامين إنما يتناقضان إذا تضمن أحدهما نفى ما أثبته الآخر أو إثبات ما ينفيه ، وقد علمنا أنه ليس فى كتاب الله تعالى ما هذا حاله ، فان ادعى مدع ما هذا حاله بينا فساد قوله ، ومتى قال فى القرآن

---

(١) المغنى ج ١٦/ ٤٠١ ، ٤٠٣ .

ما يقضى ظاهره التناقض ، ولكن يحتمل غيره ، قيل يجوز أن يكون المراد مالا يتناقض .

ومتى قال القائل فى قوله : « ليس كمثله شىء » إنه يتناقض لأن دخول الكاف عليه يقتضى إثبات المثل والنفى يقتضى ضده .

قلنا له : الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل فى الإثبات والنفى أدخل فيه الكاف فيقول : ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع ، فيكون أبلغ من حذف الكاف وهو يبين أن الوجه الذى به طعنوا فى القرآن مما يعظم شأنه .

وقد ذكر ابن الراوندى آيات زعم أنها متناقضة والشيخ أجاب عنها ...[1] .

وهذا الاعتراض والإجابة عنه مختصر من كلام عبد الجبار المبسوط فى هذا الموضع[2] ودون تغيير فى العبارة أو تغيير فى المناسبة وإنما فقط أسقط بعض الجمل اختصاراً .

ولكن من الشيخ ؟ أهو القاضى عبد الجبار أم أبو على الجبائى ؟

النص هذا موجود ومختصر من كلام عبد الجبار فى نفس الآية والاعتراض والجواب عنه الظاهر أنه له لأن عبد الجبار بعد تصوير هذا الاعتراض والإجابة عنه قال مبتدئاً كلاماً جديداً : وقد بين شيخنا « أبو على » فى « نقض الدامغ » أنه إنما كان يصح ادعاء ذلك لو كان فى كتاب الله تعالى إثبات ونفى فى عين واحدة ويستمر فى النقل والرواية عن أبى على عدة صفحات متوالية[3] : فلو كان هذا الاعتراض والإجابة عنه من كلام أبى على لنص على ذلك كما نص على ما وليه ، وعلى هذا فالملقب بالشيخ هو القاضى عبد الجبار .

---

(١) نهاية الإيجاز ص ١٦٤ (٢) المغنى ج ١٦/٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٣) انظر « صور الكناية » مثل ص ٣٨٢ . المغنى ج ١٦/٣٨٩ ، ٣٩٤

وفى مقام الحذف قال فى قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أنْ يأتيهم اللهُ فى ظل من الغمام والملائكة » اختلف أهل الكلام فى قوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله » وذكروا فيه وجوها :

الوجه الأول : وهو مذهب السلف ... وهو تفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى .

الوجه الثانى : وهو مذهب جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل، ثم ذكروا فيه وجوها :

الأول : المراد : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله — أى آيات الله — فجعل مجىء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات — كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته . . . ومتى أضمر ذلك زالت الشبهة بالكلية — وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

الثانى فى التأويل : أن يكون المراد : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله — أى أمر الله — والكلام فى هذه الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شىء فان كان ذلك محالا . قالوا : فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله العلماء فى قوله : « الذين يحاربون الله » المراد : يحاربون أولياءه ، وقال : « واسألِ القرية » والمراد : وأسأل أهل القرية فكذا قوله : « يأتيهم اللهُ » المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله : « وجاء ربك » والمراد : جاء أمر ربك ، وليس فيه إلا حذف المضاف واقامة المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور . يقال : ضرب الأمير فلانا وصلبه . والمراد : أنه أمر بذلك لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه ، ثم الذى يؤكد صحة القول بصحة هذا التأويل وجهان :

الأول : أن قوله هنا « يأتيهم الله » وقوله : « وجاء ربك » إخبار عن حال القيامة ، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال : « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكةُ أو يأتى أمر ربك » فصار هذا الحكم مفسراً

لذلك المتشابه لأن كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض[١] .

وقال فى قوله تعالى : « فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه ( التوبة ٧٧) . قال الجبائى : إن المشبهة تمسكوا فى إثبات رؤية الله تعالى بقوله : « تحيتهم يوم يلقونه سلام » قال : اللقاء ليس عبارة عن الرؤية بدليل أنه قال فى صفة المنافقين « إلى يوم يلقونه » وأجمعوا على أن الكفار لا يرونه فهذا يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية . قال : والذى يقويه قوله عليه السلام : « من حلف على يمين كاذبة ليقتطع حق أمرىء مسلم لقى الله وهو عليه غضبان » وأجمعوا على أن المراد من اللقاء هنا لقاء ما عند الله من العقاب فكذا ههنا . والقاضى استحسن هذا الكلام .

ثم يقول الرازى معلقا على رأى الجبائى واستحسان القاضى عبدالجبار له : وأقول وأنا شديد التعجب من أمثال هؤلاء الأفاضل كيف قنعت نفوسهم بأمثال هذه الوجوه الضعيفة[٢] ... »؟ ثم يستمر الرازى فى تعداد موجبات هذا الضعف :

وقال فى قوله تعالى : « وقالَ الذين لا يرجُون لقاءنا لولا أُنزِل علينا الملائكةُ » الفرقان ٢١ » :

قال القاضى : تفسير اللقاء برؤية البصر جهل باللغة فيقال فى الدعاء لقاك الله الخير .. وقد يقول القائل : لم ألق الأمير وإن رآه من بعد . ويقال فى الضرير : لقى الأمير إذا أذن له ولم يحجب ، وقد يلقاه فى الليلة المظلمة ولا يراه، بل المراد من اللقاء هنا هو المصير إلى حكمه حيث لا حكم لغيره فى يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً لا أنه رؤية البصر — ثم يعلق

---

(١) تفسير الرازى ج٢/٢٩٠ ، ٢٩٣

(٢) المرجع السابق ج٤/٧٠٣ .

الرازى على هذا الكلام بقوله : واعلم أن هذا الكلام ضعيف . . . .»[1]
ثم يستمر فى الاحتجاج لرأيه ورأى الأصحاب .

فبالنظر إلى الآية الأولى « هل ينظرون ... إلخ » والذى أسند التأويل فيها إلى جمهور المتكلمين . والآية الثانية « فأعقبهم نفاقا ... إلخ . والذى أسند التوجيه فيها إلى الجبائى واستحسان القاضى له .

والآية الثالثة « وقال الذين لا يرجون ... إلخ » وإسناد التوجيه فيها إلى القاضى دون واسطة أحد .

وبمراجعة ما قاله القاضى عبد الجبار فى تلك الآيات وأمثالها نجده قال ذلك فى نفس المواطن[2] ، وأول الآيات على أن المحذوف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه توسعاً حتى يصح الكلام ويسلم لهم مذهبهم الاعتزالى .

وقال فى قوله تعالى : « وكذلك نصرف الآياتِ وليقولوُا دَرَسْتَ ولِنبينهَ لقوم يعلمون » الأنعام ١٠٥) .

بدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد ﷺ — فالشبهة الأولى : قولهم : يا محمد إن هذا القرآن الذى جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحث الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم أنه وحى نزل عليك من الله تعالى . ثم يقول :

اعلم أن المراد من قوله : « وكذلك تصرف الآيات » يعنى أنه تعالى يأتى بها متواترة حالا بعد حال ثم قال : وليقولوا درست وفيه مباحث .. ثم قال فى المبحث الرابع : اعلم أنه تعالى قال : وكذلك تصرف الآيات ثم ذكر الوجه الذى لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران :

---

(١) نفس المرجع جـ٦/٤٦٣ .

(٢) المتشابه ص ١٢٠ ، التنزيه ص ٤٨ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٦ ، انظر « حذف المضاف » ص ١٧٧ .

أحدهما : قوله تعالى : « وليقولوا درست » والثانى : قوله تعالى « ولنبينه لقوم يعلمون » .

أما هذا الوجه الثانى فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين الحكمة فى هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم . وإنما الكلام فى الوجه الأول وهو قوله « وليقولوا درست » لأن قولهم للرسول : دارست ، كفر منهم بالقرآن وبالرسول.

فأما أصحابنا فإنهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه : إنا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزداد كفراً بعد كفر وتثبيتاً لبعضهم فيزداد إيمانا على إيمان . ونظيره قوله تعالى : « يضِلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً » وقوله « وأما الذين فى قلوبهم مرضٌ فزادتهم رِجساً إلى رِجسهم .

وأما المعتزلة فقد تحيروا . قال الجبائى والقاضى وليس فيه إلا أحد وجهين : الأول : أن يحمل هذا الإثبات على النفى ، والتقدير : وكذلك تصرف الآيات لئلا يقولوا درست، ونظيره قوله : « يُبينُ اللهُ لكم أن تضِلوا » ومعناه لئلا تضلوا .

الثانى : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة ، والتقدير : إن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين إلى اختيارهم عادلين عما يلزم من النظر فى هذه الدلائل[1] .

ولو رجعنا إلى ما قاله القاضى فى نفس الآية[2] لوجدنا الوجه الأول القائم على حذف « لا » ، ووجه آخر يقوم على الظاهر والحقيقة ، أما الوجه القائم على أن اللام لام العاقبة فغير موجود فيما رجعنا إليه من مصادر

---

(١) تفسير الرازى جـ٤/١٧٦ ، ١٧٧

(٢) أنظر « حذف الحرف » ص١٩٢ المتشابه ص٢٥٥ .

فلعله منقول من مصدر لم نطلع عليه من كتب القاضى .

وفى مباحث علم البيان ، قال فى مقام الاستعارة عند قوله تعالى :

١ — « ختم اللهُ على قلوبهم وعلى سمعِهم وعلى أبصارِهم غشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيم » ( البقرة ٧ ) .

قال الرازى : والكلام هنا يقع فى مسائل ، وقال فى عاشر تلك المسائل الثانى عشرة :

ماحكوه عن الحسن البصرى وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى :

أن المراد بذلك: علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار وعلى أنهم لا يؤمنون أبدا فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال : « أولئك كتبَ فى قلوبهم الإيمان » وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه ، والفائدة فى تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر — أو إلى المكلف فإنه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له فى الإيمان ، وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر .

قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع لأنا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ، ولأن الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذا هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتى بالإيمان ويترك الكفر .

قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من

جهة السمع، والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جهة القلب ولهذا خصها بالذكر.

فان قيل : أفتحملون الغشاوة فى البصر أيضاً على معنى العلامة ؟

قلنا : لا . لأنا إنما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لأن حقيقة اللغة تقتضى ذلك ولا مانع منه فوجب إثباته . أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الإبصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلابد من حمله على المجاز — وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره فى باب الهداية .

فهذا مجموع أقوال الناس فى هذا الموضع(١) .

وبالرجوع إلى نفس الآية فى كلا كتابيه « المتشابه » و « التنزيه »(٢) نجد نفس الكلام ونفس التوجيه ، وليس بعد اعترافه بالنقل عن القاضى تعليق .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « فى قلوبهم مرض فزادهُمُ اللهُ مرضاً »(٣).

فان قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل .

قالت المعتزلة: لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه : وجعل منها :

١ — أنه تعالى ذكر هذه الآيات فى معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شىء خلقه فيهم ؟

٢ — قوله : « ولهم عذاب أليم » فإن كان تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم ؟ .

---

(١) تفسير الرازى ج١/ ٢٧٠ ، ٢٧٢

(٢) انظر «صور الاستعارة عند القاضى» ص٢٢٧المتشابه ص ٥١ ، ٥٤ ، التنزيه ص ١٤

(٣) البقرة آية ١٠ .

٣ ـ أنه تعالى أضافه إليهم بقوله : « بما كانوا يكذبون » وعلى هذا وصفهم تعالى : بأنهم يفسدون فى الأرض ، وأنهم السفهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم ـ إذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل ، وهو من وجوه : الأول : يحمل المرض على الغم لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي ـ ﷺ ـ واستعلاء شأنه يوما فيوما وذلك كان يؤثر فى زوال رياساتهم ، كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله ابن أبي ابن سلول على حمار . فقال له : نح حمارك يا محمد فقد آذتني ريحه فقال له بعض الأنصار : اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا على أن نتوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا ، فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال : فزادهم الله مرضا أى زادهم غما على غمهم بما يزيد فى إعلاء أمر النبي ـ ﷺ ـ وتعظيم شأنه[١] .

وما أسنده الرازى فى هذه الآية للمعتزلة موجود فى « متشابه القاضى عبد الجبار منقول عن أبي على ، وكذا فى كتابه « التنزيه » غير منسوب لأحد[٢] ، فلعله يقصد بذلك القاضى عبد الجبار وينقل تلك الخلاصة من كلا كتابيه ، مما يدل على تأثره به ووقوفه على آثاره .

٣ ـ وقال فى قوله تعالى : « وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك[٣] » ذكروا فى الحسنة والسيئة وجوها :

الأول : قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول ﷺ ـ فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الإمساك كما جرت عادته فى جميع الأمم قال تعالى : « وما أرسلنا فى قرية

(١) تفسير الرازى ج ١/٢٨٥ : (٢) المتشابه ص ٥٥ و ٥٦ التنزيه ص ١٥
(٣) النساء : ٧٨

من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء[1] فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا أعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم.

فقوله تعالى: «وإن تُصبهم حسنةٌ» يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار «قالوا: هذا من عند الله» وإن تصبهم سيئة «جدب وغلاء سعر قالوا: هذا من شؤم محمد، وهذا كقوله «وإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يَطيّروا بموسى ومَن معه»[2] وعن قوم صالح «قالوا أطيّرنا بكَ وبمن معك»[3].

القول الثاني: المراد من الحسنة: النصر على الأعداء والغنيمة، ومن السيئة: القتل والهزيمة.

قال القاضي: والقول الآخر هو المعتبر لأن إضافة الخصب والغلاء إلى الله، وكثرة النعم وقلتها إلى الله جائزة — أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة، لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها إلى الله.

ثم يقول الرازي معلقا على هذا: وأقول: القول كما قال على مذهبه، أما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره[4].

وتأويل الحسنة بالخصب والسيئة بالجدب على المجاز مال إليه القاضي في هذه الآية[5] كما ذكر الرازي وليس بعد ذكره للقاضي ونقله عنه كلام أو تعليق.

٤ — وقال في قوله تعالى: «إذا رأتهم من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تغيُّظاً وزفيراً».

---

(١) الأعراف: ٩٤ انظر «صور الاستعارة» ص ٢٦٠

(٢) الأعراف ١٣١ (٣) النحل ٤٧:

(٤) تفسير الرازي ج٣/ ٣٩١، ٣٩٢

(٥) انظر «صور الاستعارة» المتشابه ص ١٩٧ ١٩٨ .

قال أصحابنا : قول الله تعالى فى صفة النار « إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيرا » يجب إجراؤه على الظاهر . لأنه لا امتناع فى أن تكون النار حية رائية مغتاظة على الكفار .

أما المعتزلة : فقد احتاجوا إلى التأويل وذكروا فيه وجوها :

أحدها : قالوا : معنى رأتهم : ظهرت لهم ، من قولهم دور تتراءى وتتناظر وقال عليه السلام : إن المؤمن والكافر لا تتراءى ناراهما ، أى لا تتقابلان لما يجب على المؤمن من مجانبة الكافر والمشرك ، ويقال : دور بنى فلان متناظرة أى متقابلة .

وثانيها : أن النار لشدة اضطرامها وغليانها صارت ترى الكفار وتطالبهم وتتغيظ عليهم .

وثالثها . قال الجبائى : إن الله تعالى ذكر النار وأراد الخزنة الموكلة بتعذيب أهل النار ، لأن الرؤية تصح منهم ولا تصح من النار فهو كقوله تعالى : « واسأل القرية » وأراد أهلها[1] .

أسند الرازى هذا التأويل إلى جملة المعتزلة ولم يعين منهم أحدا اللهم إلا فى الوجه الثالث فقد أسنده إلى الجبائى ولعل القاضى عبد الجبار كان ممن قصدهم بل على رأسهم ، لا سيما وأن نفس التأويل موجود بالأوجه الثلاثة عند القاضى[2] أولا ثم عند من بعده ممن أخذ عنه وأفاد منه .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « إنْ تَمْسَسْكُمْ حسنةٌ تسؤْهم وإنْ تصبهم سيئةٌ يفرحُوا بها وإنْ تصبروا وتتَّقوا لا يضُرُّكم كيدُهم شيئاً — إن الله بما يعملون مُحِيط »[3] إطلاق لفظ المحيط على الله مجاز

---

(١) تفسير الرازى ج٦/ ٤٥٣ (٢) انظر «صور الاستعارة» ص٢٨٤ التنزيه ٢٩٠ .

(٣) آل عمران ١٢٠ .

لأن المحيط بالشيء هو الذى يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الأجسام ، لكنه تعالى لما كان عالما بكل شيء قادراً على كل الممكنات جاز فى مجاز اللغة أنه محيط بها ،ومنه قوله :« والله من ورائهم مُحيط » وقال: « والله مُحيطٌ بالكافرين » وقال : « ولا يُحيطون به علماً » وقال : « وأحاط بما لديه وأحصى كلّ شيء عدداً »[1] .

وما ذكره الرازى من خروج كلمة « محيط » عن حقيقتها إلى المجاز مسطور فى كتابه « التنزيه »[2] إلا أن الرازى زاد فى الفائدة بجمع الآيات المتشابه كلها وجعلها من قبيل المجاز .

وفى مقام « المجاز المرسل » قال : فى قوله تعالى : « إنّ الذين يأكلون أموالَ اليتامىَ ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » « إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » النساء ١٠ » فيه قولان :

الأول : أن يجرى ذلك على ظاهره . قال السدى : إذا أكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأذنيه وعينيه يعرف من رآه أنه أكل مال اليتيم .

الثانى : أن ذلك توسع والمراد : أن أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث إنه يفضى إليه ويستلزمه ، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر ، كقوله تعالى : « وجزاءُ سيئة سيئة مثلها » .

قال القاضى : هذا أولى من الأول ... فكان حمله على التوسع الذى ذكرناه أولى[3] وهذا فعلا ما ذكره القاضى[4] وجعله من التوسع .

---

(١) تفسير الرازى ج ٣/ ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) انظر « صور الاستعارة » ص٢٦٧ الآيات على التوالى فى البروج ٢٠ ، البقرة ١٩ ، طه ١١٠ ق ٨٨ . التنزيه ص ٧٦

(٣) تفسير الرازى ج ٣/٢٢٣ (٤) المتشابه ص١٨٨

وقال في قوله تعالى: «ولتصنعَ علىَ عيني» (طه ٣٩) وفي كيفية المجاز قولان: الأول ..... والثاني: المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً — وهذا كقوله تعالى: «إنني معكما أسمعُ وأرَى» (طه ٤٦:)ويقال: عين الله عليك: إذا دعا لك بالحفظ والحياطة.

قال القاضي: ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله: «ولتصنعَ على عيني» الحفظ والحياطة لقوله تعالى بعده: «إذْ تمشي أختُـك فتقولُ هل أدُلـكم على من يكفلهُ فرجعناك إلى أمك كي تقرَّ عينها ولا تحزن»، فصار ذلك كالتفسير لحياطة الله تعالى له[1].

ولم يتعرض القاضي لهذه الآية في كتابه «المتشابه»، ولا في «التنزيه» ولعله نص على ذلك في أثر لم نعثر عليه.. فقد أطلق العين وأراد الحفظ وجاز ذلك لأن العين سبب الحفظ والحياطة على التوسع والمجاز المرسل.

١ — وفي مقام الاستعارة في الحرف قال في قوله تعالى: «وقالَ موسى ربنا إنكَ آتيتَ فرعونَ وملأهُ زينة وأموالا في الحياةِ الدنيا ربنا ليضِـلوا عن سبيلك»[2].

احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يضل الناس ويريد إضلالهم وتقريره من وجهين:

الأول: أن اللام في قوله «ليضلوا» لام التعليل والمعنى أن موسى قال: يا رب العزة إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن يضلوا فدل هذا على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين.

الثاني: أنه قال بعد: «واشددْ على قلوبهم». فقال الله تعالى: «قد أجِـيبت دعوتـكما»، وذلك يدل على المقصود.

---

(١) تفسير الرازي جـ٦/٥٠

(٢) يونس: ٨٨

قال القاضي : لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه :

الأول : أنه ثبت أنه تعالى منزه عن فعل القبيح وإرادة الكفر قبيحة.

الثاني : أنه لو أراد ذلك لكان الكفار مطيعين لله تعالى بسبب كفرهم لأنه لا معنى للطاعة إلا الإتيان بما يوافق الإرادة ، ولو كان كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الأموال وشد القلوب .

الثالث : أنا لو جوزنا أن يريد إضلال العباد لجوزنا أن يبعث الأنبياء عليهم السلام للدعاء إلى الضلال .

الرابع : أنه لا يجوز أن يقول لموسى وهارون عليهما السلام « فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى »[1] . وأن يقول « ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يتذكرون »[2] ثم أنه تعالى أراد الضلال منهم وأعطاهم النعم لكي يضلوا لأن ذلك كالمناقضة فلا بد حمل أحدهما على موافقة الآخر .

الخامس : أنه لا يجوز أن يقال إن موسى — عليه السلام — دعا ربه أن يطمس على أموالهم لأجل ألا يؤمنوا مع تشدده في إرادة الإيمان .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب تأويل هذه الكلمة وذلك من وجوه:

الأول : أن اللام في قوله « ليضلوا » لام العاقبة كقوله تعالى: « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » ( القصص : ٨ ) .

ولما كانت عاقبة قوم فرعون هو الضلال وقد أعلمه الله تعالى ، لاجرم عبر عن هذا المعنى بهذا اللفظ .

الثاني : أن قوله : « ربنا ليضلوا عن سبيلك » أى لئلا يضلوا عن

---

(١) طه : ٤٤ (٢) الأعراف : ١٣٠

سبيلك لحذف « لا » لدلالة المعقول عليه ، كقوله « يبين الله لكم أن تضلوا » (النساء : ١٧٦) : ألا تضلوا . وكقوله تعالى : « بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة ( الأعراف : ١٧٣ ) لئلا تقولوا ... ومثل هذا الحذف كثير فى الكلام .

الثالث : أن يكون موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالإنكار والتقدير : كأنك أتيتهم ذلك لهذا الغرض فإنهم لا ينفقون هذه الأموال إلا فيه . وكأنه قال أأتيتهم زينة وأموالا لأجل أن يضلوا عن سبيل الله ؟ ، ثم حذف حرف الاستفهام كما فى قول الشاعر :

كذبتك عينك، أم رأيت بواسط  غلس الظلام من الرباب خيالا

أراد أكذبتك فكذا ههنا .

الرابع : قال بعضهم : هذه اللام لام الدعاء . . .[1] » ثم يستمر حتى يعدد ستة وجوه ويناقش تلك الوجوه .

وحقا قال القاضى ذلك فى كتابه « المتشابه والتنزيه »[2] إلا أن رواية الرازى عن القاضى هذا النص بهذا الطول وتلك الآراء والوجوه التى بلغت ستة يدل على أن الرازى قد وقف على كتاب القاضى عبد الجبار فى التفسير الذى ما زلنا نفتقده للآن والمسمى « بالمحيط » . أو « التفسير الكبير » .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « وقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس » ( الأعراف : ١٧٩ ) . هذه الآية هى الحجة الثانية على صحة مذهبنا فى مسألة خلق الأفعال ... وبعد أن يقرر مذهبه يقول :

قالت المعتزلة : لا يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم لأن

(١) تفسير الرازى جـ٥/ ٣٢ ، ٣١ .

(٢) انظر « صور الاستعارة فى الحرف » ص ٢٩٤ المتشابه ص ٣٦٦ ، التنزيه ص ١٧٨ .

كثيراً من الآيات دالة على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى : « إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله » ( الفتح ٩٢٨ ) . ثم يسترسل فى عد كثير من هذه الآيات ويختمها بقوله تعالى :

« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ( الذاريات : ٥٦ ) وأمثال هذه الآيات كثيرة .

ونحن نعلم بالضرورة أنه لا يجوز التناقض فى القرآن فعلمنا أنه لا يمكن حمل قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس » على ظاهره . وبعد أن يقرر حججهم العقلية ، يقول : أنه لما كانت عاقبة كثير من الجن والإنس هى الدخول فى نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة فى القرآن والشعر .

أما القرآن فقوله تعالى : « وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست » ومعلوم أنه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ ، وأيضاً قال تعالى : « ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك » ، وأيضاً قال تعالى :

« فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » ، وهم ما التقطوه لهذا الغرض إلا أنه لما كانت عاقبة أمرهم ذلك حسن هذا اللفظ .

وأما الشعر فأبيات قال :

وللموت تغذو الوالدات سخالها     كما لخراب الدهر تبنى المساكن

وقال : أموالنا لذوى الميراث نجمعها     ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقال : له ملك ينادى كل يوم     لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال : وأم سماك فلا تجزعى     فللموت ما تلد الوالدة

هذا منتهى كلام القوم[١]، ثم أخذ يناقش القوم ويستدل على صحة مذهبه وضعف مذهبهم.

وما أسنده لجلة المعتزلة مذكور فى كتب القاضى بنفس الاستشهاد بالآيات القرآنية وأبيات الشعر[٢] وليس لدينا لا فى المخطوطات ولا المطبوعات أثر أقدم يحمل تلك الاستشهادات سوى كتب القاضى عبد الجبار مما يجعلنا نرجح أن تأثر الرازى بالقاضى كان كبيراً.

٣ — وقال فى قوله تعالى: «ولا يحسبنّ الذين كفروا إنّما نملى لهم خيرٌ لأنفسهم إنّما نملى لهم ليزدادُوا إثماً»[٣] احتج أصحابنا بهذه الآية فى مسألة القضاء والقدر من وجوه:

الأول: أن الإملاء عبارة عن إطالة المدة وهى لا شك أنها من فعل الله تعالى، والآية نص فى بيان أن هذا الإملاء ليس بخير، وهذا يدل على أنه سبحانه فاعل الخير والشر.

قالت المعتزلة: ... فقد قالوا: ليس المراد من الآية أن الغرض من الإملاء إقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى. «وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلا ليعبدُون» وقوله. «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله». بل الآية تحتمل وجوها.

أحدها: أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى. «فالتقطهُ آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً» وقوله. «ولقد ذرأنا لجهنم» وقوله: «وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله» وهم ما فعلوا ذلك لطلب الإضلال بل لطلب الاهتداء. ويقال. ما كانت موعظتى لك إلا

---

(١) تفسير الرازى جـ٤/٤٦٨.

(٢) انظر «صور الاستعارة فى الحرف» ص٢٩٣ المتشابه ص ٣٠٥، شرح الأصول الخمسة. ص٤٦٥.

(٣) آل عمران: ١٧٨.

لزيادة فى تماديك فى الفسق إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك[1].

وما أضافه الرازى للمعتزلة هنا هو للقاضى عبد الجبار[2].

١ — وفى مبحث المجاز العقلى : قال فى قوله تعالى « ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين » ( البقرة : ٢٥٠ ) .

احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله : « ربنا أفرغ علينا صبرا » ، وذلك لأنه لا معنى للصبر إلا القصد على الثبات ولا معنى للثبات إلا السكون والاستقرار، وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى ، وهو قوله : « أفرغ علينا صبرا » ، وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى ، وهو قوله : « وثبت أقدامنا » ، وهذا صريح فى أن الإرادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى .

أجاب القاضى عنه بأن المراد من الصبر وتثبيت القدم : تحصيل أسباب الصبر وأسباب ثبات القدم، وتلك الأسباب أمور :

أحدها : أن يجعل فى قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم ويصير داعيا لهم إلى الصبر على القتال وترك الانهزام .

ثانيها : أن يلطف ببعض أعدائهم فى معرفة بطلان ماهم عليه فيقع بينهم الاختلاف ويصير ذلك سبباً لجرأة المؤمنين عليهم .

وثالثها : أن يحدث تعالى فيهم وفى ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم .

---

(١) تفسير الرازى جـ٣/ ١٥٠ ، ١٥٢ .

(٢) المتشابه ص ١٧٤ ، انظر «صور الاستعارة فى الحرف» ص٢٩١ والآيات على التوالى فى سور : الذاريات : ٥٦ ، النساء : ٦٤، القصص : ٨ ، الأعراف : ٧٩ ، ١ ، إبراهيم: ٣٠.

ورابعها : أن يبتليهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم وموجباً لأن يحصل لهم الصبر والثبات ، هذا كلام القاضى[1] .

وما رواه الرازى عن القاضى فى هذه الآية جمعه القاضى فى عدة آيات فى نفس المعنى[2] ، مما يدل على أنه استوعب آراءه ، وجمع كل توجيهاته والتى تدور كلها حول إسناد الفعل إلى الله سبحانه لأنه سبب فيه وليس هو الفاعل فى الحقيقة على سبيل ما عرف بـ « المجاز العقلى » .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « اللهُ ولىُّ الذّين آمنوا يُخرجهم من الظـُّلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوتُ يُخرِجونهم من النور إلى الظلمات »( البقرة ٢٥٧ ) أما قوله : « يخرجهم من الظلمات إلى النور » ففيه مسألتان :

الأولى : أجمع المفسرون على أن المراد هنا من الظلمات والنور: الكفر والإيمان فتكون الآية صريحة فى أن الله تعالى هو الذى أخرج الإنسان من الكفر وأدخله فى الإيمان ، فيلزم أن يكون الإيمان بخلق الله لأنه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذى أخرج نفسه من الكفر إلى الإيمان وذلك يناقض صريح الآية .

أجابت المعتزلة عنه من وجهين :

الأول : أن الإخراج من الظلمات إلى النور محمول على نصب الدلائل وإرسال الأنبياء وإنزال الكتب والترغيب فى الإيمان بأبلغ الوجوه والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه .

وقال القاضى : قد نسب الله الإضلال إلى الصنم فى قوله : « ربِّ إنهنّ

---

(١) تفسير الرازى ج٢/٤٤٤

(٢) انظر « علاقات المجاز العقلى » ص ٣٣٤ المتشابه ١٢٨ و ١٤١ و ١٠٧ و ٦١٩ .

أضللنَ كثيراً من الناس » لأجل أن الأصنام سبب بوجه ما لضلالهم فأن يضاف الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب التى فعلها بمن يؤمن كان أولى .

الوجه الثانى : أن يجعل الإخراج من الظلمات إلى النور على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة .

قال القاضى : هذا أدخل فى الحقيقة لأن ما يقع من ذلك فى الآخرة يكون من فعله تعالى فكأنه فعله .

أما قوله تعالى : « يخرجونهم من النور إلى الظلمات » .

فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر ليس من الله تعالى ، قالوا . لأنه تعالى أضافه إلى الطاغوت مجازاً باتفاق لأن المراد من الطاغوت على أظهر الأقوال : هو الصنم ويتأكد ذلك بقوله تعالى : « ربِّ إنهنَّ أضللنَ كثيراً من الناس » فأضاف الإضلال إلى الصنم وإذا كانت هذه الإضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن أن تكون حجة لكم(1)

هذه وجهة القاضى فى تأويل هذه الآية على ما نقله الرازى، وبمراجعة ما قاله القاضى فى هذه الآية فى كتبه « المتشابه » والتنزيه » نجد أن ما نقله الرازى به زيادات وفيه توضيح للفكرة وترتيب فى المقدمات واستخراج النتائج ، منها مما يدل على أن الرازى وقف على كتاب القاضى للتفسير الذى افتقدناه .

كما أن هذا النقل يكاد يطابق ما كتبه الشريف المرتضى فى هذه الآية(2) مما يدل على أن كليهما كان ينقل عن القاضى وأفاد منه .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « وإنْ يريدوا أنْ يخدعوك فإنَّ حسبك

---

(1) تفسير الرازى ج٢/٤٧٤ ، ٤٧٧ (2) أمالى المرتضى ج٢/ ١٥ .

اللهُ هو الذى أيدكَ بنصرِه وبالمؤمنين وألفَ بين قلوبهم[١] .

احتج أصحابنا بهذه الآية على أن أحـــوال القلوب من العقائد والإرادات والكرامات كلها من خلق الله تعالى وذلك لأن تلك الألفة والمودة والمحبة الشديدة إنما حصلت بسبب الإيمان ومتابعة الرسول — عليه السلام — فلو كان الإيمان فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى لكانت المحبة المترتبة عليه فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الآية.

قال القاضى : لولا ألطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هـــذه الأحوال فأضيفت تلك المخالصة إلى الله تعالى على هذا التأويل ، ونظيره أن يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه لأجل أنه لم يحصل ذلك إلا بمعونة الأب وتربيته ، فكذا ههنا .

ثم يقول الرازى معلقاً على ذلك :

والجواب : كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل للكلام على المجاز . وأيضاً كل هذه الألطاف كانت حاصلة فى حق الكفار مثل حصولها فى حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شىء سوى الألطاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعانى فائدة . . . فلا حاجة إلى ما ذكره القاضى فى هذا الباب[٢] .

فإسناد التأليف إلى الله سبحانه ليس على الحقيقة بل لأنه سبب فيه وأعان عليه . وقد أشار إلى ذلك المعنى فى نفس كتابه فى التنزيه[٣] .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « يوم تشهدُ عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم (النور : ٢٤) ، ونظيره قوله « وقالوا لجلودهم لمَ شهدتم علينا » (فصلت : ٢١) وعندنا أن البينة ليست شرطاً للحياة فيجوز أن يخلق الله

---

(١) الأنفال (٢) تفسير الرازى جـ٤/٥٦١ ، ٥٦٢ .

(٣) انظر « صور المجاز العقلى » ص٣٥٢ التنزيه ص ١٦٠ .

تعالى فى الجوهر الفرد علماً وقدرة وكلاماً .

وعند المعتزلة : لا يجوز ذلك فلا جرم، ذكروا فى تأويل الآية وجهين:

الأول : أنه سبحانه يخلق فى هذه الجوارح هذا الكلام، وعندهم المتكلم فاعل الكلام فتكون تلك الشهادة من الله تعالى فى الحقيقة إلا أنه سبحانه أضافها إلى الجوارح توسعاً .

الثانى : أنه سبحانه يبنى هذه الجوارح على خلاف ما هى عليه ويلجئها أن تشهد وتخبر عنه بأعماله .

قال القاضى : وهذا أقرب إلى الظاهر لأن ذلك يفيد أنها تفعل الشهادة[1] .

وهذان الوجهان قالهما القاضى عبد الجبار فى كتابه « التنزيه »[2] مما يدل على أن الرازى أفاد منه .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا »[3] .

احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات ، فقالوا : قول القائل : أرسلت فلانا على فلان موضوع فى اللغة لإفادة أنه سلطه عليه لإرادة أن يستولى عليه ، قال عليه السلام : « سم وأرسل كلبك عليه » إذا ثبت هذا فنقول : « إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين » يفيد أنه سلطه عليهم لإرادة أن يستولوا عليهم وذلك يفيد المقصود ثم يؤكد هذا بقوله : تؤزهم أزا ، فان معناه : إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين لتؤزهم أزا ، ويتأكد بقوله : « وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ » ( الإسراء : ٦٤ ) .

---

(١) تفسير الرازى ج ٦/٣٦٨

(٢) انظر « صور المجاز العقلى » ص ٣٦٦ المحلية التنزيه ص ٢٨٥

(٣) مريم : ٨٣ .

قال القاضي : حقيقة اللفظ توجب أنه أرسل الشياطين إلى الكفار كما أرسل الأنبياء بأن حملهم رسالة يؤدونها إليهم فلا يجوز فى تلك الرسالة إلا ما أرسل عليه الشياطين من الإغواء فكان يجب فى الكفار أن يكونوا بقبولهم من الشياطين مطيعين ، وذلك كفر من قائله .

ولأن من العجب تعلق المجبرة بذلك لأن عندهم أن ضلال الكفار من قبله تعالى بأن خلق فيهم الكفر وقدر الكفر ، فلا تأثير لما يكون من الشياطين.

وإذا بطل حمل اللفظ على ظاهره فلا بد من التأويل فنحمله على أنه تعالى خلّى بين الشياطين وبين الكفار وما منعهم من إغوائهم ، وهذه التخلية تسمى إرسالا فى سعة اللغة . كما إذا لم يمنع الرجل كلبه من دخول بيت جيرانه . يقال : أرسل كلبه عليه وإن لم يرد أذى الناس ، وهذه التخلية وإن كان فيها تشديد للمحنة عليهم فهم متمكنون من أن لا يقبلوا منهم ويكون ثوابهم على ترك القبول أعظم ، والدليل عليه قوله تعالى : « وما كان لِي عليكم من سلطانٍ إلاّ أنْ دعوتكم فاستجبتمُ لِي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم » ( إبراهيم : ٢٢ ) هذا تمامه .

ونقول .... ثم أخذ يناقش القاضي فيما قدمه من حجج ... »[١] .

وهذا فعلا ما ذكره القاضي فى تلك الآية فى المتشابه[٢] مما يدل على تأثره به ووقوفه على مؤلفاته .

الخلاصة : من النقول الكثيرة السابقة يتبين لنا أن الفخر الرازي كان ينقل عن القاضي كثيراً ويذكر اسمه صريحاً فى مواطن عدة مقرراً مذهبه وناقلا حججه العقلية وتوجيهاته البلاغية ومناقشا لها . ونراه تارة ينقل

---

(١) تفسير الرازي جـ ٥ / ٨٢٦ ، ٨٢٧

(٢) راجع « صور المجاز العقلي » ص ٣٥٨ المتشابه ص ٤٨٦ .

عن القاضي نقولا مبسوطة لا توجد في آثاره المعروفة لدينا مما يدل — على ما رجحناه ... من أنه قد وقف على بعض كتبه المفقودة وبخاصة تفسيره الكبير الذي ما زال مفقوداً للآن .

والشيء الذي يعد من محاسنه ويوضع في ميزانه هو النقل الأمين عن كل من سبقه من العلماء القدامى وإضافة كل رأي لقائله، وهذه ميزة نذكرها له بالفخر والاعتزاز ، وقد عرفنا أن هناك من العلماء من أخذوا عن القاضي ونقلوا منه واغترفوا من بحره ونهلوا من علمه ولم يذكروه بفضل أو يشيروا إليه بتكريم على الرغم من أن بعضهم على مذهبه وتتلمذ عليه وتتبع منهجه في التأويل وطريقته في التفسير .

فأثر القاضي في تفسير الرازي وفي بلاغته بين لا ينكر ويدل عليه النصوص الكثيرة والنقول العديدة التي سبقت الإشارة إليها في أثره الباقي لنا الآن وهو كتاب « نهاية الايجاز في دراية الاعجاز » و« مفاتيح الغيب» .

ويلاحظ أن الرازي أنه كان ينقل ما كتبه القاضي من الصور البلاغية دون أن يعطيها التسمية الاصطلاحية التي كانت شائعة في عصره أو قريبة من الشيوع .

* * *

# خاتمة

## القاضى عبد الجبار بين علماء البلاغة :

عرفنا أن « المجاز » فى كتاب أبى عبيدة استعمل بمعنى التفسير ، وأن المجاز البيانى المقابل للحقيقة لم يكن فى حسبانه وهو يصنف فى « مجاز القرآن» وأن عنوان الكتاب قد يوهم القارىء بأنه أول كتاب ألف فى المجاز البيانى للقرآن مع أن منهجه فى التأليف بعيد عن ذلك .

ولعل الجاحظ المتوفى سنه ٢٥٥ هـ . هو أول من استعمل المجاز فى القرآن ، كما استعمله المتأخرون اليوم ، ولذلك فهو يعد أول من استعمل لفظتى ( المجاز والاستعارة ) على نحو ما يقرب جد القرب مما قصد عند البلاغيين الآن . فى كتابه « الحيوان » و « البيان والتبيين » يشير — وهو أول من أشار — إلى المعنى الاصطلاحى للمجاز والاستعارة ، حتى يعد بذلك أول رائد للبلاغة العربية .

ومن اللمع البيانية فى كتابه الحيوان : « باب آخر فى المجاز والتشبيه بالأكل ، وهو قول الله عز وجل : « إنَّ الذّين يأكلونَ أموالَ اليتامى ظلماً » وقوله عز اسمه «أكالون للسحت» وقد يقال لهم ذلك ، وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها درهما واحداً فى سبيل الأكل ، وقد قال الله عز وجل : « إنما يأكلون فى بطونهم ناراً » وهو مجاز آخر[1] .

ونجد فى بعض كتب الجاحظ أمثال هذه الاستعارات كقوله :« وقال الله عز وجل : « هذا نزلهم يوم الدّين » العذاب لا يكون نزلا ، ولكن لما قام العذاب لهم موضع النعيم لغيرهم سمى باسمه . . . وعلى هذا جاء قول

(١) الحيوان جـ٥/٢٥ .

الله عز وجل : « وقال الذين فى النار لخزنة جهنم » والخزنة : الحفظة ، وجهنم لا يضيع منها شىء فيحفظ ولا يختار دخولها إنسان فيمنع منها ، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به[1] .

وكقوله يشرح أرجوزة يقول فيها صاحبها :

وطفقت سحابة تغشاها تبكى على عراصها عيناها

وطفقت : يعنى ظلت ، تبكى على عراصها عيناها ، عيناها : ههنا للسحاب ، وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة . وتسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه[2] .

وعلى هذا فلا تزال الصورة البيانية غير متميزة ولا محددة فهذه المنشورات لا تكون من الكثرة بحيث تكون مذهباً بيانياً قائماً بذاته ، وإنما كانت معالم على الطريق لمن جاء بعده ، وقد أفاد منها تلميذه ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ ﻫ .

وقد توسع ابن قتيبة فى نظرته إلى الاستعارة والمجاز وخطا فى ذلك خطوات وسعت دلالات كثير من الألفاظ والاصطلاحات التى أخذت تظهر بعد ذلك ، فنراه يقول : « وللعرب المجازات فى الكلام ، ومعناها طرق القول ومآخذه ، ففيها الاستعارة والتمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير ، والحذف والتكرار ، والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح ، والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد ، والواحد والجمع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز[3] .. ثم يعقد بعد ذلك بابين أولهما فى المجاز فيتحدث عن المجاز فى القرآن ويكثر من الأمثلة

---

(١) البيان والتبيين جـ١/١٥٣

(٢) المصدر السابق ص ١٥٢ ، ١٥٣

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٥ ، ١٦ .

القرآنية ويخرجها تخريجاً مجازيا يبعدها عن الاصطدام بالحقيقة ، ولا يقتصر على القرآن وحده بل يذهب هذا المذهب فى الإنجيل أيضاً[1] .

ومدارسة القرآن الكريم وتفسيره فى عصر ابن قتيبة كان سبباً قويا فى هذه المجادلات الكلامية فى عصر بدأ فيه علم الكلام وظهور كثير من رجالاته من أمثال أبى الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ . وأبى على الجبائى المتوفى سنة ٣٠٣ هـ . وقد كان علماء الكلام شديدى الجدل أقوياء المعارضة ، وكانت فى الله وصفاته عز وجل وأفعاله وذاته وفى العدل والجبر والاختيار آراء لا بدلها من الفهم البيانى القوى ليؤيدوابها وجهات نظرهم .

وفى مواجهة من ينكرون المجاز إنكاراً تاما يدافع ابن قتيبة عنه دفاعا قويا، فيقول : « وأما الطاعنون على القرآن فى المجاز فإنهم زعموا أنه كذب ، لأن الجدار لا يريد ، والقرية لا تسأل ، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم ، وقلة أفهامهم ، ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأننا نقول . نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ورخص السعر ، والله تعالى يقول : « فإذا عزمَ الأمرُ » وإنما يعزم عليه ، ويقول : « فما ربحتْ تجارتهم » وإنما يربح فيها ، ويقول : « وجاءوا على قميصه بدمٍ كذِبٍ » وإنما كذب به .

ثم يقول فى قمة الدفاع : ولو قلنا للمنكر لقوله : « جدار يريد أن ينقض ، كيف كنت قائلا فى جدار رأيته على شفا انهيار : رأيت جداراً ماذا ؟ لم يجد بداً من أن يقول : « جداراً يهم أن ينقض ، أو يكاد أن ينقض »

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٧٦ .

أو يقارب أن ينقض وأيا ما كان فقد جعله فاعلا ، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى فى شىء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ[1] » .

كما يتعرض لأقوال المعتزلة المبالغين فى المجاز والمغالين فى التأويل فيدفع كلامهم ويرد تأويلهم فيقول : « ذهب قوم فى قول الله عز وجل وكلامه إلى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة ، وإنما هو إيجاد المعانى وصرفوه فى كثير من القرآن إلى المجاز ثم ينقل بعض أقوالهم فى هذا مع شواهدها من الشعر مثل قوله تعالى للسماء والارض : « ائتيا طوعا أوكرهاً قالتا أتينا طائعين » فلم يقل الله ولم يقولا ، وكيف يخاطب الله معدوما ؟ وإنما هو عبارة لتكوينهما فكانتا ، كما قال الشاعر حكاية عن ناقته :

تقول إذا درأتُ لها وضينى أهذا دينُه أبداً ودِينى
أكلَّ الدهرِ حِلٌ وارتحالٌ أما يُبقى علىَّ ولا يقينى ؟

وهى لم تقل شيئاً من هذا ولكنه رآها فى حال من الجهد والكلال فقضى عليها بأنها لو كانت ممن يقول لقالت مثل الذى ذكروا ، كقول الآخر :

شكا إلىَّ جملى طول السُّرى .

والجمل لم يشك ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وإتعابه جمله ، وقضى على الجمل بأنه لو كان متكلما لاشتكى به .

وينقل قولهم : ونحو هذا قوله تعالى : « ويومَ نقول لجهنمَّ هل امتلأتِ وتقولُ هلْ من مزيد » ؟ ليس يومئذ قول من جهنم وإنما هى عبارة عن سعتها .. الخ[2] » .

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٩٩ ، ١٠٠ (٢) نفس المصدر ص ٧٨ ، ٧٩ .

ويحكم ابن قتيبة على ما جاء فى كتاب الله من هذا ونحوه بقوله :
« وسائر ما جاء فى كتاب الله تعالى من هذا الجنس ، وفى حديث رسول الله
- ﷺ - يمتنع على مثل هذه التأويلات ، ثم يقول: « ما فى نطق جهنم ونطق
السماء والأرض من العجب ؟ والله تعالى ينطق الجلود والأيدى والأرجل
والطير بالتسبيح ، قال : « إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى
والإشراق ، والطير محشورة كل له أواب » وقال : « يا جبال أوبى
معه والطير » أى سبحى ، وقال : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفوراً » وقال فى جهنم « تكاد تميز من
الغيظ » أى تنقطع غيظا عليهم ، كما تقول : فلان يتقد غيظا عليك ، أى
ينشق وقال : « إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيراً » وروى
فى الحديث أنها تقول : قط قط أى حسبى ، وهذا سليمان — عليه السلام -
يفهم منطق الطير وقول النمل ، وهذا رسول الله — ﷺ — تخبره الذراع
المسمومة ، ويخبره البعير أن أهله يجيعونه ويدئبونه ، فى أشباه لهذا
كثيرة[1] ، وابن قتيبة فى رده هذا يخضع لتأثير مذهبه العقدى .

وفى ثانى البابين يتحدث عن الاستعارة ، فعرفها وضرب لها الأمثلة ،
وأدخل فى صورها كثيراً من أمثلة المجاز المرسل ، والكناية[2] وعقد بابا
فى الحذف والاختصار ومثل لها أيضا[3] وعقد بابا فى التكرار
والزيادة[4] وقال : « إن التكرار جاء على مذهب العرب للتوكيد والإفهام
كما أن من مذهبهم الاختصار إرادة التخفيف والإيجاز .

وكان هذا السبيل الذى سلكه ابن قتيبة هو الطريق الذى أفضى إلى
تطور الدراسات البيانية عند ابن المعتز ( ت ٢٩٦ هـ ) الذى بحث كل البلاغة

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٧٣ ، ٧٤ (٢) نفس المصدر ص ١٠٢ ، ١٠٤ .
(٣) نفس المصدر ص ١٦٢ وما بعدها (٤) نفس المصدر ص ١٨٢ وما بعدها .

تحت اسم « البديع » فتحدث عن الاستعارة وعرفها ومثل لها ، ولكنها لا تزال عنده مبهمة غير متميزة ، وتكلم عن الجناس ، والمطابقة ، ورد الإعجاز على الصدور ، والمذهب الكلامى ، وسمى ما بعد ذلك محاسنا للكلام وأعلن أنها أكثر من أن يحاط بها ، وفصل الحديث عن ثلاثة عشر منها ، واستشهد لكل ذلك بالشواهد القديمة والحديثة .

وصاحب « البرهان فى وجوه البيان » يعقد بابا للاستعارة ويأتى بآيات من القرآن الكريم والشعر ولم يميز فيها بين الاستعارات والإسناد المجازى ، كما لم يميز بين المجاز المرسل الخالى من المشابهة من الاستعارة المبينة على المشابهة[1] .

وجاءت رسالة « النكت » للرمانى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ . فيتحدث عن الاستعارة والتشبيه والإيجاز والتلاؤم والجناس والمبالغة . « ويستطيع الدارس لأثر الرمانى فى البيان العربى أن يقرر أن الرمانى فى دراسته القرآنية جاوز بالصورة البيانية مرحلة صباها وكاد يحقق لها شبابها فقد أبدى للباحث الجمال القرآنى سافرا رائعا أخاذا ، ولم يقف عند بيان المعنى الحقيقى والمجازى للعلاقة بينهما بل يعرض الحقيقة بجنب الاستعارة ليبين مدى أثر الاستعارة فى النفس ومبلغ إثارتها للحس ...[2] » .

ورسالة « النكت » للرمانى تأتى فى الزمن بعد تأليف كتب القاضى عبد الجبار والتى كان تأليفها ما بين سنة ٣٦٠ — ٣٨٠ هـ . والتى هى عمدتنا فى البحث .

وإذا كانت رسالة « النكت » لا تفيدنا فى الأثر المترتب على وجودها فى مؤلفات القاضى عبد الجبار فبالأولى ما جاء بعد « النكت » من « الصناعتين » و « إعجاز القرآن » للباقلانى وما تلاهما فى الزمن من الكتب المؤلفة فى البلاغة والإعجاز .

---

(١) ص ٦٤ (٢) صور من تطور البيان ص ١٠٠

فإلى عصر تأليف القاضى لكتبه « المغنى ، والمتشابه ، والتنزيه » نجد أن الاصطلاحات التى ترددت فى كتب البلاغيين وعلماء الإعجاز — على إبهامها وإجمالها — هى الآتى : —

التشبيه ، والمجاز ، والاستعارة ، ويتوسع ابن قتيبة فى أنواع المجاز حتى يشمل أنواعا منها : الاستعارة ، والتمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار ، والتعريض والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد ومخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والقصد بلفظة الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص ، ويأتى ابن المعتز فيجمع ذلك ويزيد عليه جامعا من كتب السابقين : الطباق ، والجناس ، والالتفات ، والاعتراض ، والإفراط فى الصفة .

ويجىء القاضى عبد الجبار بتأويله ، فماذا أحدث فى البلاغة وما تأثيره فيها حتى نجعله علماً من أعلامها و نعده من علمائها وبين طبقاتها ؟

أما فيما عرف بعد عبد الجبار بعلم المعانى فقد طرق منه القاضى نواحى شتى ومباحث مختلفة ، وإن سبق ببعضها ولكن هذا لا يفقده الأصالة والسبق والتقدم فى نواح منها أيضاً .

فمثلا تكلم عن الخبر ومعناه والإنشاء ومعناه ، وعن الأغراض البلاغية التى خرج إليها ، وتوسع فى هذا المجال وعدد أنواعا عدة لم توجد بهذه الصورة عند غيره ، فقد ذكر أن الخبر يخرج عن معناه إلى معان أخرى كالتهديد ، والتوبيخ ، والإنكار والأمر ، والاستدلال ، والاستفهام ، والردع والزجر ، وأتى بذلك كله مثلا فى آيات من القرآن الكريم فى سياق تفسيره لها وبيانه عن معناها فكان بذلك مثلا أعلى فى البلاغة التحليلية والتطبيقية .

وعند ما تحدث عن الأغراض البلاغية التى يخرج إليها أسلوب الأمر

ذكر منه أنواعا : كالتهديد ، والتقرير ، والتوبيخ ، والتحدى ، والدعاء .

وقد سبقه فى هذا الاتجاه — ولكن على قلة — أبو عبيدة فقد قال فى قوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » لم يأمرهم بعمل الكفر إنما هو توعد [١] .

وكذلك ابن قتيبة فى تأويله ذكر أنواعا من هذه أيضاً فقال فى « باب مخالفة ظاهر اللفظ لمعناه » : ومنه أن يأتى الكلام على لفظ الأمر وهو تهديد كقوله : « اعملوا ماشئتم » ، وأن يأتى لفظ الأمر وهو تأديب كقوله : « وأشهدوا ذَوَىْ عدل منكم » ، « واهجروهنَّ فى المضاجع » ، وعلى لفظ الأمر وهو إباحة كقوله : « فكاتِبوهم إنْ علمتم فيهم خيراً » « فإذا قُضيت الصلاةُ فانتشروا فى الأرضِ » ، وعلى لفظ الأمر وهو فرض كقوله « واتقوا الله » « وأقيموا الصلاة » « وآتوا الزكاة » [٢] .

وعندما تحدث القاضى عن الأغراض البلاغية التى يخرج إليها الاستفهام ذكر أنواعا عدة : كالتوبيخ ، والنفى ، والاستبعاد ، والدعاء ، والتقرير ، والأمر وقد سبقه فى ذلك أبو عبيدة ، حيث قال فى قوله تعالى : « أأنتَ قلتَ للناس اتخذُونى وأمىَ إلهينِ من دُون الله » هذا باب تفهيم وليس باستفهام عن جهل ليعلمه ، وهو يخرج مخرج الاستفهام وإنما أراد به النهى عن ذلك ويتهدد به وقد علم قائله أكان ذلك أم لم يكن ؟ ويقول الرجل لعبده : أفعلت كذا ؟ وهو يعلم أنه لم يفعله ولكن يحذره ، وقال جرير :

ألستم خيرَ من ركب المطايا   وأندَى العالمين بطون راح

ولم يستفهم ، ولو كان استفهاما ما أعطاه عبد الملك مائة من الإبل يرعاها [٣] والمبرد قال عند ذكر هذه الآية : « والاستفهام خرج عن موضعه إلى التوبيخ » [٤] .

---

(١) مجاز القرآن لأبى عبيدة جـ٢/١٩٧   (٢) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٦، ٢١٧.
(٣) مجاز القرآن لأبى عبيدة جـ١/١٨٣ ، ١٨٤   (٤) الكامل جـ١/١٢٥.

وابن قتيبة ذكر فى باب مخالفة اللفظ لمعناه أنواعا فقال : « ومنه أن يأتى الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير كقوله سبحانه : « أأنتَ قلتَ للنّاس اتخذُونى وأمىَ إلهينَ من دُون الله » ، « وماتلك بيمينك يا موسى » ، « ماذا أجبتم المرسلين » ، « قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن » ، ومنه أن يأتى على مذهب الاستفهام وهو تعجب ، كقوله : «عمّ يتساءلوُن عن النبأ العظيم» ، وأن يأتى على مذهب الاستفهام وهو توبيخ كقوله : « أتأتون الذكران من العالمين »[1] .

وتحدث عن « أل » المراد منها الجنس ومين بينهما بفروق أحسبه أنه كان رائداً فيها ، وتحدث عن التقديم والتأخير وذكر من أغراضه دفع التناقض بين بعض الآيات وتنزيه الأنبياء عن الفاحشة وقد ذكر هذا النوع ابن قتيبة دون التعرض لأغراضه تحت عنوان « المقلوب » ، فقال مثلا : ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير ويؤخر ما يوضحه التقديم ثم قال : ومن المقدم والمؤخر قوله تعالى : ( الحمدُ للهِ الذى أنزلَ على عبده الكتابَ ولم يجعل له عوجا قيما ، أراد أنزل الكتاب قيما ولم يجعل له عوجاً[2] .

ونقل هذا أيضاً عن أبى جعفر الطبرى[3] ( ت ٣١٠ هـ )

وقبلهما قال أبو عبيدة : ومن مجاز المقدم والمؤخر « فإذا أنزلنا عليها الماءَ اهتزّتْ وربتْ » أراد ربت واهتزت ، وقال : « لم يكدْ يراها » أى لم يرها ولم يكد»[4] .

وإلى عصر القاضى عبد الجبار لم يبين أحد من السابقين سر التقديم

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٨ ، ١٥٨

(٣) تفسير الطبرى جـ١٥/ ١٩٠

(٤) مجاز القرآن جـ١/١٢ .

والتأخير ولا أثره فى بلاغة القرآن الكريم ، حتى جاء عبد الجبار فنراه يجعل من دواعى التقديم والتأخير وأغراضه دفع ما يوهم التناقض فى كتاب الله تعالى وتنزيه قرآنه المبين عن مطاعن الجاحدين ، وبرهن بطريق التقديم والتأخير أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه تنزيـــل من حكيم حميد ، وقرر ان أسلوب التقديم والتأخير مألوف عند العرب وكثير فى خطابهم .

ولعل هذا كان تمهيداً لهذا المبحث عند عبد القاهر الذى يملأ نفوسنا بالعجب والدهشة حيث ارتفع بالبحث البلاغى فيه إلى الكمال والذروة ، وأفاض فى الثناء عليه ، وأكبر أثره فى الكلام .

وذكر القاضى الآيات التى يراد منها القصر والحصر فكان من ذلك ثلاثة طرق وقد سبق الفراء إلى التعرف على طريقين ،فقال : « إذا قلت : إنما قمت ، فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام ، وإذا قلت : وإنما قام أنا ، فإنك نفيت القيام عن كل أحد وأثبته لنفسك ، وقال الفراء : يقولون : ما أنت إلا أخى ، فيدخل فى هذا الكلام الإفراد كأنه ادعى أنه أخ ومولى وغير الأخوة فنفى بذلك ما سواها ، وكذلك إذا قال : إنما أنت أخى ، قال الفراء : لا يكونان أبداً إلا رداً على آخر كأنه ادعى أنه أخ ومولى وأشياء أخر فنفاه وأقر له بالإخوة »[1] .

وفى الحديث على خروج الكلام عن مقتضى ظاهره تحـــدث عن أمور كثيرة منها : وضع الماضى موضع المضارع وتنزيل المنكر منزلة غيره ، وإجراء غير العاقل مجرى العاقل .. ، والخطاب الخاص والمراد به عام ، والعكس ، وقد سبق ابن قتيبة إلى ذلك فى باب مخالفه ظاهر اللفظ معناه حيث قال : ومنه عام يراد به خاص كقوله سبحانه حكاية عن النبى-

---

(١) الصاحبى ص ١٠٥ ، ١٠٦ المكتبة السلفية .

هالكٌ إلا وَجهَه » مجازه : إلا هو[1] وأما ابن قتيبة فقد ذكر هذه الآية وعد لفظ « الوجه » من الألفاظ المزيدة والتقدير : إلا هو . ومثلها : « أينما تولُّوا فثمَّ وجهُ الله » أى فثم الله[2] . . . ويتضح من ذلك أنه اتجه هذا الاتجاه وهو زيادة الوجه فى القرآن ليتحاشى التشبيه والتجسيم فى الآية الكريمة .

ومن هنا نجد أن معظم ما طرقه القاضى عبد الجبار فى هذه المباحث مسبوق به ، بدأت بذوراً صغيرة ومنثورة فى مجاز أبى عبيدة ثم اتسعت قليلا عند الجاحظ وزادت اتساعا وشيوعا عند ابن قتيبة وابن المعتز وغيرهما . ثم جاء القاضى عبد الجبار فنثر هذه المعلومات البلاغية فى الآيات المتشابهة التى تحدث عنها فى كتابه « التنزيه ، والمتشابه ، والمغنى » ، فجاءت بلاغته مرتبطة بالنص القرآنى ومطبقة على آى القرآن الكريم ومتصلة بسياق المعنى المراد فكانت دراسته للبلاغة دراسة تمثيلية وتطبيقية إذ أنها مرتبطة بالنص القرآنى ، فلم تكن نصوصاً مبتورة من أصلها ومقطوعة عن سياقها ، وإنما كانت الآية مرتبطة بسياقها ومتعلقة بمعناها ، فكان بذلك رائداً للدراسة التحليلية التطبيقية للنص القرآنى قبل عبد القاهر والزمخشرى وغيرهما .

وفى مقابل ذلك كانت هناك مباحث برز فيها وبلغ الغاية إذ لم تبحث قبله بهذه السعة وتلك الفنية التى بحثها بها — وإن طرقها أحد سواه — فإنما هى إشارات ولمحات لا تعطى صاحبها الأصالة فى هذا الفن وبذلك فنعده هو المجلى لها وغيره المصلى ، وهو السابق وغيره التابع .

١ — وأول هذه المسائل : « التشبيه » — فى آيات التشبيه ، والأحاديث المنقولة من أماليه وضح الطرفين ، ووجه الشبه ، والغرض من التشبيه ،

---

(١) مجاز القرآن جـ٢/١١٢ (٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٩٨

وبعض الشروط التي يجب أن تتوافر حتى يكون التشبيه واضحاً عاريا من كل لبس خالياً من كل طعن — كما سبق .

كما أدرك بذوقه الفطرى التشبيه الذى جعله على وجه التحقيق — البليغ — وأدخله فى المجاز وجعله من أحسن صوره وأروع ضروبه .

كما فطن إلى أن أفعل التفضيل من أدوات التشبيه كما ذهب إليه بعض المتأخرين[١] .

٢ — ومن هذه المسائل ما عرف « بالاستعارة التمثيلية » فقد ظهرت إشارات تدل على وجود هذه الظاهرة عند المبرد ، ذكر أن رجلا من بنى منقر أتى قبر غالب « أبى الفرزدق » فاستجار به وأخذ منه حصيات فشدهن فى عمامته ثم أتى الفرزدق فأخبره خبره ، وقال : إنى قد قلت شعراً فقال : هاته . فقال :

بقبرِ ابنِ غالب عذتُ بعدما خشيتُ الرَّدَى أو أن أرَدَّ على قسرِ
بقبر امرىء تقرِى المئينَ عِظامه ولم يك إلا غالبا ميِّتٌ يقرِى
فقال لى : استقدم أمامكَ إنما فكاكُك أن تلقَى الفرزدقَ بالمِصر

وقوله : « فقال لى استقدم أمامك » مخبر عن الميت بالقــول ، فإن العرب وأهل الحكمة من العجم تجعل كل دليل قولا . فمن ذلك قول زهير :

أمِـنْ أمِّ « أوفى دِمنةٌ لم تكلم

وإنما كلامها عنده أن تبين بما يرى من الآثار فيها من قدم أهلها وحدثان عهدهم ؛ ويروى عن بعض الحكماء أنه قال : هلا ، وقفت على المعاهد والجنان ،فقلت :أيها الجنان ، من شق أنهارك ، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك ؟ فانها إن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً ، وأهل النظر يقولون فى قول الله عز وجل : « قالتا أتينا طائعين » لم يكن كلام ، وإنما فعل ذلك عز وجل ما أراد فوجد ، قال الزاجر

(١) انظر «صور التشبيه» ص ٢٢٣

قد خنق الحوض وقال قطنى   سيلا رويداً قد ملأتُ بطنى

ولم يكن كلام وإنما وجد ذلك فيه ، وكذلك قوله :

فقال لى : استقدم أمامك إنما   فكاكك أن تلقى الفرزدق بالمصر

أى قد جرب مثل هذا منك فى المستجير بقبره »(١) .

وقول المبرد وأهل النظر يقولون . . الخ ، دليل على أنه يرى أن هذا الرأى هو الراجح والذى يصح أن تؤول عليه الآية والبيت ، وعلى ذلك فالمعتزلة حينما ذهبوا هذا المذهب كانوا على رأى راجح ومنطق معقول .

وابن قتيبة نقل هذا التوجيه عن وجوه المعتزلة ولم يره مقبولا عنده متأثراً بمذهبه العقدى وعداوته للمعتزلة كما سبق(٢) .

ويعقد قدامة فصلا فى كتابه بعنوان « ومن نعوت ائتلاف اللفظ والمعنى التمثيل » يتعرض فيه لتعريف التمثيل فيقول : وهو أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاما يدل على معنى آخر وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه مثل قول ابن ميادة :

ألم أك فى يمنى يديكَ جعلتنى   فلا تجعلنِى بعدها فى شمالكا

فعدل عن أن يقول : إنه كان عنده مقدما فلا يؤخره ، أو مقربا فلا يبعده ، أو مجتبى فلا يجتنبه إلى أن قال فيه إنه : كان فى يمنى يديه فلا يجعله فى اليسرى ذهابا نحو الأمر الذى أشار إليه بلفظ. ومعنى يجريان مجرى المثل له ...(٣) .

وجاء القاضى عبد الجبار لجمع ذخائر المعتزلة التى اندثرت ، ولم يبق منها إلا ما قيده فى كتبه منسوباً إليهم ، وبذلك حفظ لنا تلك التأويلات والتوجيهات التى تحمل معنى ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

---

(١) الكامل جـ١/٢٩٣ ، ٢٩٤   (٢) انظر أول الخاتمة ص ٧٥٩

(٣) نقد الشعر ص ٦٤ ، قدامة بن جعفر والنقد الأدبى ص ٢٩٢ .

وقد ذكر القاضى عديداً من الآيات القرآنية ، وقد رأى فى تلك الآيات أن فهمها الصحيح ومعناها الذى يليق هو صرفها عن حقيقتها وخروجها عن ظاهرها إلى معان أخرى تفهم من السياق وتعرف بالقرائن وسائر الأحوال ، فأخرجها إلى المجاز وأرجعها إلى التمثيل ، وقد جمع عبد الجبار صوراً من الاستعارة التمثيلية بلغت ربع المائة وقد كانت فى تمام الوضوح واستشهد لها من عيون الشعر وأحاديث العرب ، وكأنه بذلك يشير إلى التسمية الاصطلاحية ويوحى بميلاد الاستعارة التمثيلية ، وقد كان يطلق على توجيهاته تلك اسم «التمثيل» تارة ، وأخرى يطلق عليها «المثل» ولم يكن ذلك على طريق التمييز والاستقلال لصور الاستعارة التمثيلية بل كان يطلق «التمثيل» أيضاً على صور البيان الأخرى كالتشبيه والاستعارة .

وهذا الخلط فى الاصطلاحات وعدم التمييز والتحديد كان شيمة هذا العصر ، فقد كانت الاصطلاحات البلاغية ما زالت فى دور الطفولة وبدء التكوين وحتى عبد القاهر خلط بينهما ، وسلك أمثلة الاستعارة التمثيلية ضمن أمثلة التمثيل ، مثل قوله : « بلغنى أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ، فاذا جاءك كتابى هذا فاعتمد على أيهما شئت والسلام » مع تخطئة ما ذهب إليه أبو أحمد العسكرى من أن هذا النوع يسمى المماثلة[1] .

وقد لاحظ أحد الباحثين[2] ذلك فقال : « جاء الشيخ للتمثيل المركب بنوعين من الأمثلة :

أحدهما : ما صرح فيه بما يدل على أنه تمثيل وتشبيه مثل : هو كمن يرقم على الماء ، أو كمن ينفخ فى غير فحم ، وكمن يبتغى الصيد فى عريسة الأسد ، فإن كل ذلك مصرح فيه بأداة التشبيه والمشبه به ، وهذا لاخلاف فى كونه تشبيهاً وتمثيلا .

---

(١) أسرار البلاغة ص ٩٠

(٢) دراسات تفصيلية القاهر فى التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير ص ٦٨ ، ٦٩ .

ثانيهما: ما لم يصرح فيه بما يدل على أنه تمثيل بأن حذف منه أداة التشبيه والمشبه، وأجرى وصف المشبه به على المشبه كأنه صاحبه. مثل: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فإن أصله آراك فى ترددك فى البيعة كمن يتردد فى الخروج فيقدم رجلا تارة ويؤخرها تارة أخرى، فاختصر الكلام وحذف أداة التشبيه والموصول وجرت الصفة على المشبه كأنه صاحبها.

ولا خلاف بين البيانيين — بعد الشيخ — فى أن هذا الضرب مجاز، ويسمى تمثيلا على حد الاستعارة، أو استعارة تمثيلية، وليس تشبيهاً اصطلاحيا، ولكن الشيخ لم يقل بذلك هنا وسوى بين الضربين.

وعلى الرغم من أنه فى «الأسرار» سوى بينهما، ففى الدلائل فرق بين النوعين، فقال: «وأما التمثيل الذى يكون مجازاً لمجيئك به على حد الاستعارة. فمثاله قولك للرجل يتردد فى الشىء بين فعله وتركه: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ثم اختصر الكلام وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة، كما أن الأصل فى قولك: رأيت أسداً، رأيته رجلا كالأسد ثم جعل كأنه أسد على الحقيقة، وكذلك تقول للرجل يعمل فى غير معمل: أراك تنفخ فى غير فحم، وتخط على الماء، فتجعله فى ظاهر الأمر كأنه ينفخ ويخط، والمعنى على أنك من فعلك كمن يفعل ذلك. وتقول للرجل يعمل الحيلة حتى يميل صاحبه إلى الشىء قد كان يأباه ويمتنع منه: مازال يفتل فى الذروة والغارب حتى بلغ منه ماأراد، فتجعله بظاهر اللفظ كأنه كان منه فتل فى ذروة وغارب، والمعنى على أنه لم يزل يرفق بصاحبه رفقا يشبه حاله فيه حال الرجل يجىء إلى البعير الصعب فيحكه ويفتل الشعر فى ذروته وغاربه حتى يسكن ويستأنس [1].

---

(١) الدلائل ص ٥٣

فقد سمى عبد القاهر هذا النوع فى الدلائل مجازاً على حد الاستعارة، وهو نفسه ما سماه المتأخرون بـ « الاستعارة التمثيلية » .

وإذا لاحظنا كلام عبد القاهر فى « الدلائل » وأغفلنا كلامه فى « الأسرار » يمكننا أن نعده هو السابق إلى التفريق بين التمثيل والاستعارة التمثيلية ، وهو المجلى فى هذه الحلبة ... وبهذا يكون قد تقدم خطوة عن القاضى عبد الجبار لأنهما كانا إلى عهده يبحثهما تحت عنوان واحد وهو « التمثيل » .

وإذا صح ذلك فيكون هذا رداً على ما ردده أحد الباحثين من أن عبد القاهر لم يتوسع فى الاستعارة التمثيلية وأنه أدخلها فى التمثيل [١] .

وقد جرى على هذا التصحيح صاحب الدراسات التفصيلية السابق حيث قال : فظاهر كلام الشيخ أن كلا مما ذكرت فيه أداة التشبيه وما لم تذكر يسمى : تمثيلا وتشبيهاً ، لأن كل تمثيل عنده تشبيهاً وهو ما جرى عليه فى هذا الكتاب « الأسرار » لكنه فى دلائل الإعجاز فرق بين النوعين فما ذكرت فيه أداة التشبيه فهو تشبيه على الحقيقة وما لم تذكر فهو مجاز وتمثيل على حد الاستعارة [٢] وقد سبق ما كان من الزمخشرى وعدم ضبطه الاصطلاحات البلاغية [٣] .

وإذا كان هذا حال عبد القاهر والزمخشرى من بعده فى الخلط بين المصطلحات البلاغية وعدم التمييز بينها ، فلا عتب على القاضى عبد الجبار فيما فعل ، ولا مذمة فيما كتب ، ويكفيه فخراً أنه وجه التوجيه السديد وأبان عن المعنى السليم ، وأشار إلى المراد من الآية بلاغة بما لم يدع لمن بعده فقط إلا التسمية .

٣ — وأما الاستعارة التى سميت « تبعية فى الحروف » فقد ظهرت لها

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٣٨ ، ٢٦١ .

(٢) دراسات تفصيلية ص ٦٩ .   (٣) راجع « صور التمثيل عند القاضى » ص ٢٩٩

بدايات خفيفة وإشارات لطيفة فى كتاب سيبويه ، يقول : أما « على » فاستعلاء الشيء ، تقول : هذا على ظهر الجبل ، وهى على رأسه ، ... كقولك مر الماء عليه ، وأمررت يدى عليه ، وأما مررت على فلان، فجرى هذا كالمثل ، وعلينا أمير ، كذلك ، وعليه مال أيضاً ، وهذا لأنه شيء اعتلاه ، ويكون مررت عليه أن يريد مروره على مكانه ولكنه اتسع ، ونقول عليه مال ، وهذا كالمثل كما يثبت الشيء على المكان كذلك يثبت هذا فى الكلام ويجيء كالمثل »[1] .

وكما تحدث سيبويه عن اتساع « على » فى معناها، تحدث أيضاً عن «فى» وأنها تتسع فى الكلام، فيقول: « وإنما فى» فهى للوعاء كقولك هى فى الجراب، وفى الكيس ، وهو فى بطن أمه، وكذلك هو فى الغل ، لأنه جعله إذا أدخله فيه كالوعاء له ، وكذلك هو فى القبة وفى الدار ، وإن اتسعت فى الكلام فهى على هذا ، وإنما يكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء وليس مثله [2] .

ويقول أبو عبيد ، فى قوله تعالى : « لأصلبنكمْ فى جذوع النّخل » أى على جذوع النخل . قال :

هم صلبُوا العبدِىَّ فى جِذعِ نخلة فلا عطست شيبان إلا بأجدعا

وكرر ذلك فى موضع آخر[3].

وقال المبرد : « إنمـا نملى لهم ليزدادوا إثما » مجاز مصيره إلى ذا ، كقوله تعالى . « فالتقطه آلُ فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » وهم لا يلتقطونه مقدرين فيه ذلك ولكن تقديره : فكان مصيره إلى عداوتهم وحزنهم ، ومثله :

ودورنا لخرابِ الدّهر نبنيها

أى إلى هذا مصيره . ومثل قول ابن الزبعرى .

---

(١، ٢) الكتاب جـ٢/٣١٠ جـ٢/٣٠٨ (٣) مجاز القرآن جـ٢/٢٤ ، جـ١/٩٤

فللموت ما تلد الوالدة
أى هذا مصيره[1]

وجاء القاضى عبد الجبار وجمع آثار السابقين عليه من شيوخه من المعتزلة أمثال أبى على الجبائى وأبى هاشم، وفيما جمع تلك التأويلات والتوجيهات التى حوت فيما حوت ما عرف بعد القاضى بالاستعارة فى الحرف وقد جمع منها فى كتبه كثيراً من الآيات وقد بلغ فى توضيحها الغاية وأربى على النهاية، وكان له القدح المعلى والنصيب الأوفر فيها ، ومن جاء بعده فهو مقلد له وتابع ، فقد تبعه فى هذا التفسير والتوجيه الحاكم الجشمى فنقل عنه بلا تحريف ، وجاء بعدهما الزمخشرى فأخذ عنهما بلا تصرف كما سبق .

وعلى ذلك فالزمخشرى ليس مادا لأطناب الاستعارة التبعية فى الحروف ، ولم يكن هاديا للسكاكى كما قال أحد الباحثين المعاصرين [2] .

ولم يكن أول بلاغى يحدثنا فى هذا الموضوع « الاستعارة فى الحرف » بشىء من التفصيل كما قال آخر [3] .

٤ — وأما الاستعارة التهكمية : فقد فطن لصورها الفراء فقال فى قوله تعالى : « فأثابكمُ غما بغم » الإثابة ها هنا فى معنى العقاب ، كما قال الشاعر :

أخاف زِيادا أن يكون عطاؤه أداهم سودا محدرجة سمرا

وقد يقول الرجل الذى قد اجترم إليك : لئن أتيتنى لأثيبنك ، معناه لأعاقبتك ، وربما أنكره من لا يعرف مذاهب العربية ، وقد قال الله

(١) ما اتفق لفظه واختلف معناه للمبرد ص ٢٦ ، ٢٨ نقلا عن الإيضاح شرح وتعليق الدكتور محمد خفاجى جـ١/١٥١ (٢) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٠، ٣٠٨
(٣) البحث البلاغى فى تفسير الكشاف صفحات ٢٨٣ ، ٣٠٤ ، ٣٥٥ .

تبارك وتعالى : « فبشرهم بعذاب أليم » البشارة إنما تكون فى الخير . وقد قيل ذلك فى الشر [١] .

وجاء القاضى فعرض لها عند تأويله لآية النساء « ولا ليهديهم طريقاً إلا طريقَ جهنمَ » وآية آل عمران « فأثابكم غماً بغمٍّ » ففسر كلتا الآيتين وبين أن فيهما اتساعا ومجازا [٢] .

وسار الزمخشرى على هذا النهج الذى خطه القاضى ، وبهذا نرى أن الزمخشرى لم يضف هذا النوع من الاستعارة كما يرى أحد الباحثين [٣] ، حقا هو سمى هذا النوع « العكس فى الكلام » [٤] ، ولكنها لم تكن من إضافاته ، وإنما الذى فطن إليها هو الفراء ، ثم تلاه القاضى عبد الجبار ، وهو الذى أدخلها فى المجاز .

٥ — وأما صور المجاز العقلى : فقد ظهرت له أوليات عند سيبويه فقد قال : « مطر قومك الليل والنهار — على الظرف ، وإن شئت رفعته على سعة الكلام ، كما يقال : صيد عليه الليل والنهار ، كما قال جرير .

ونِمْتِ وما ليلُ المطِىِّ بنائم

وكما قال الشاعر :

أما النهارُ ففى قيدٍ وسلسلةٍ والليلُ فى قعر منحوت من السَّاج

فكأنه جعل النهار فى قيد ، والليل فى جوف منحوت [٥] .

ويقول : « سرقت الليلة أهل الدار ، فتجرى الليلة على الفعل فى سعة

---

(١) معانى القرآن جـ ١/٢٣٩ . (٢) «انظر صور الاستعارة التهكمية » ص ٢٨٨

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٠ (٤) الكشاف جـ ١/٧٩

(٥) الكتاب جـ ١/١٦٠ ، يصف الشاعر سجينا يقيد بالنهار ويغل فى سلسلة ويوضع بالليل فى بطن محبس محفور من الساج ، وهو شجر من شجر الهند ، وشاهد المجاز ، جعل النهار فى سلسلة وإنما السجين هو المجعول فيها .

الـكلام كما قيل : صيد عليه يومان ، والمعنى : إنما هو فى الليلة ، وصيد عليه فى اليومين ، ومثل ما أجرى مجرى هذا فى سعة الـكلام والاستخفاف ، بلْ مكرُ اللّيلِ والنهار « فالليل والنهار لا يمكران ولكن المكر فيهما »(١) .

وقال فى باب استعمال الفعل فى اللفظ لا فى المعنى لاتساعهم فى الـكلام للإيجاز والاختصار : فمن ذلك أن تقول : صيد عليه يومان ،أى صيد عليه الوحشِ فى يومين ، ولـكنه اتسع واختصر ، ومما جاء على الاتساع فى الـكلام والاختصار : « واسأل القريةَ التى كنّا فيها والعيرَ التى أقبلنا فيها » إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل فى القرية كما كان عاملا فى الأهل لو كان ها هنا ، ومثله : « بلْ مكرُ الليـلِ والنهار» والمعنى: بل مكركم فى الليل والنهار ، وقال تعالى : « ولـكنَّ البرِ من آمنَ بالله » أى بر من آمن بالله (٢) .

فسيبويه يحمل هذه الاساليب وما شابهها مما حمله المتأخرون على المجاز العقلى أو المجاز بالحذف يحملها على السعة فى الـكلام للإيجاز والاختصار — وعلى هذا تخرج تلك الأساليب عند سيبويه .

وقال أبو عبيدة فى قوله تعالى : « والنهارُ مُبصِراً » له مجازان : أحدهما أن العرب وضعوا أشياء من كلامهم فى موضع الفاعل ، والمعنى : أنه مفعول ، لأنه ظرف يفعل فيه غيره ، لأن النهار لا يبصر فيه الذى ينظر ، وفى القرآن « فى عيشة راضية » وإنما يرضى بها الذى يعيش فيها ، قال جرير :

لقد لُمتِنا يا أمَّ غيلانَ فى السُّرى ونمتِ وما ليلُ المطىِّ بِنائم

---

(١ ، ٢) الـكتاب جـ١/١٧٦ و ٢١١ وما بعدها

وقال رؤبة : فنامَ ليلى وتجلَّى همِّى[1] .

ويتحدث الفراء عن صور المجاز العقلى فيقول فى قوله تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام : « لا عاصم اليوم من أمرِ الله » كأنك قلت : لا معصوم اليوم من أمر الله ، وقوله : « من ماء دافق » معناه : مدفوق ، وقوله « فى عيشة راضية » معناها : مرضية ، وقول الشاعر :

دَعِ المكارِمَ لا تَرحلْ لبُغيتها واقعدْ فإنَّك أنتَ الطاعم الكاسى

معناه : المكسو — تستدل على ذلك أنك تقول : رضيتُ هذه المعيشة ولا تقول : رضيت ، ودفق الماء ، ولا تقول : دفق ، وتقول : كسى العريان ولا تقول كسا .

وحينما تعرض لقوله تعالى : « فما رَبحتْ تجارتهم » يقول : وربما قال القائل « كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر ؟ وذلك من كلام العرب : ربح بيعك وخسر بيعك لحسن القول بذلك، لأن الربح والخسران إنما يكونان فى التجارة فعلم معناه ، ومثله من كلام العرب : هذا ليل نائم ومثله من كتاب الله « فإذا عزمَ الأمر » وإنما العزيمة للرجال . . فلو قال قائل . قد ربحت دراهمك ودنانيرك ، وخسر بزك ورقيقك كان جائز الدلالة بعضه على بعض[2] .

ونفس المعنى هذا ردده الطبرى فى تفسيره[3] .

أما ابن قتيبة فقد قال فى باب المقلوب قال : ومنه أن يجىء المفعول على لفظ الفاعل كقوله سبحانه « لا عاصم اليوم من أمرِ الله » أى لا معصوم من أمره ، وقوله : « منْ ماء دافق » أى مدفوق ، وقوله : « فى عيشة راضية » أى مرضى بها ، وقوله : « أوَ لم يروا أنا جعلنا لهم حرماً آمناً » أى مأمونا

(١) مجاز القرآن جـ١/٢٧٩ ، جـ٢/٩٦

(٢) معانى القرآن جـ١/١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، وخزانة الأدب جـ٣/٢٦٧

(٣) تفسير الطبرى جـ١/٣١٦

فيه . « وجعلنا آية النهـار مُبصِـرة » أى مبصراً بها ، والعرب تقول : ليل نائم وسر كاتم . قال وعلة الجرمى :

ولما رأيتُ الخيل تترى أثايجا علمت بأن اليوم أحمسُ فاجرُ

أى يوم صعب مفجورٌ فيه(١) .

وقال صاحب الكامل : « ليلة مزؤودة » أى ذات زؤد وهو الفزع وجعل الليلة ذات فزع لأنها يفزع فيها . قال تعـالى : « بل مكرُ الليلِ والنهـار » أى مكركم فى الليل والنهار ، وقال جرير : ونمت وما ليلُ المطِىِّ بنائم .

وقال آخر : فنام ليلى وتجلّى همى(٢) .

وقال فى قول الشاعر :

فليس بمهدٍ من يكونُ نهارُه جِـلادا ويمسِى ليلهُ غير نائم

قوله : « من يكون نهاره جلادا ويمسى ليله غير نائم » يريد يمسى هو فى ليله ويكون هو فى نهاره ولـكنه جعل الفعل لليل والنهار على السعة ، وفى القرآن « بل مكرُ الليلِ والنهـار » والمعنى : بل مكركم فى الليل والنهار .

وقال رجل من أهل البحرين من اللصوص :

أما النهارُ ففى قيـــد وسلسلة

والليل فى جوفِ منحوت من السّـاج

وقال آخر :

لقد لمتنـا يا أمَّ غيلان فى السُّرى ونمتِ وما ليل المطـىّ بنائم(٣)

وواضح أن هذه الإشارات ضيقة ومحدودة ويظهر عليها الطابع

---

(١) تأويل مشكل القرآن ٢٢٨ ، ٢٢٩ (٢) الـكامل جا/ ٧٩ ط . التجارية
(٣) الـكامل ج٢/٢٤٨ .

النحوى الذى يهتم بوقوع فاعل موقع مفعول ، وليست هنا نظرات فى بيان قيمته وأثره فى الأسلوب ، كما أنه ليس فيه بسط ولا تحليل لصوره وإبراز لملامحه .

وقد رجع الآمدى إلى رأى سيبويه حيث قال : ... وإنما تكون « أى المصادر » أوصافا على وجه من الوجوه وطريقة من اللفظ وهى قولهم : إنما زيد دهره أكل ونوم ، وإنما عمرو أبداً قيام وقعود ، فإن شئت كان المعنى . إنما زيد ذو أكل ونوم ، وإنما عمرو ذو قيام وقعود فتقيم المضاف إليه مقام المضاف لأنه يدل عليه ، أو تجعل زيداً نفسه الأكل والنوم وعمرو القيام والقعود على المبالغة لأن ذلك كثير كما قالت الخنساء :

ترتعُ ما رَتعتْ حتى إذاً ادَّكرَتْ فإنمَّـا هى إقبالٌ وإدْبار

فجعلت الناقة هى الإدبار والإقبال لأن ذلك كثير منها ، وإن شئت كان المعنى ذات إقبال وإدبار فأقمت المضاف إليه مقام المضاف ، فهذه طريقة الوصف بالمصادر[1] .

فقد خرج الآمدى تلك الأساليب على حذف المضاف كما رأى سيبويه ثم زاد وجها آخر وهو المبالغة فى تلك الصفة ، وهو ما عرف بالمجاز العقلى .

وجاء القاضى عبدالجبار فتوسع فيه إلى أبعدمدى وأول كثيراً من الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على إسناد الأفعال إلى الله سبحانه — وذلك خلاف مذهبه — وجعل الإسناد فيها حقيقة إلى غير الله سبحانه ، وإنما أسند إليه تعالى فى الظاهر لكونه سبب فيه ، أو أعان عليه ، وسهل السبيل إليه ، على طريق ما سماه المتأخرون بالمجاز العقلى .

---

(١) الموازنة بين الطائيين ص ١٥٣ — تحقيق محى الدين .

وقد نفى القاضى عبد الجبار أكثر من مرة فى كتبه بأنه لا يقر المجاز إلا مع القرينة لأن المجاز مع القرينة كالحقيقة ، فقال:

« على أنا قد بينا فى أصول الفقه : أن أوجه المجاز مع القرينة بمنزلة الحقيقة ، فإذا كانت بالحقيقة يعلم المراد ، ويتساوى حال الجميع فيه ، فبأن يعلم ذلك فى المجاز أولى ، وبينا أن ذلك يحل محل قول القائل : عشرة إلا واحداً فى أنه يعرف ما به يعرف بقوله : تسعة ، ولا معتبر باختلاف اللفظ فى هذا الباب .

ثم يقول : فيجب إذا خاطب بما يعلم أن الحقيقة ليست مرادة به أن يحمل على وجه المجاز الذى يقتضيه دليل العقل ...»[1] .

ويقول : « فلا بد أن يعرض ما فى كتاب الله تعالى من الآيات الواردة فى العدل والتوحيد على ما تقدم له من العلم فما وافقه حمله على ظاهره وما خالف الظاهر حمله على المجاز . وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل ، ولا يمكن فى كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة »[2] .

وقد بين عبد الجبار فى هذا الأسلوب جهة التوجيه وطريقة التأويل فقال عند قوله تعالى : « فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيدِيهم ثم يقولونَ هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا ، فويلٌ لهم مما كتبتْ أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون » إن هذا يدل على أن هذه الأفعال ليست من خلقه تعالى ، لأنه لو كان تعالى خلق ما كتبوه لما صح أن ينفيه عن نفسه مع أنه الذى خلقه وأوجده .

فإن قيل : أو لستم قد تضيفون إليه الطاعة وإن لم يفعلها ؟

قيل له : إن الذى قلناه : « إن ما يفعله لا يجوز أن ينفى عنه ، فلا يضاف إليه » ، ولم نقل : إن كل ما أضيف إليه فهو فعله ، وقد يضافه

---

(١،٢) المغنى جـ١٦/ ٣٨١ جـ١٦/٣٩٥

الشيء إلى من فعله ، وقد يضاف إلى من أعان عليه ، وسهل السبيل إليه ، ولطف فيه، وقد يضاف إلى من فعل مايجرى مجرى السبب، ولذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه لأنه فعله ،وقد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل الولد لما فعل المقدمات التى عندها يتأدب ، ويضاف إليه تنعم الغير بداره وأحواله إذا كان هو الذى أعطاه من الأموال ما اكتسبها أجمع به ، وهذا الظاهر فى اللغة، ولا يعرف فى اللغة قطع إضافة الفعل إلى فاعله ألبتة ...»(١) .

وقال أيضاً فى تفسير قوله تعالى : « وما بكُمْ من نعمة فمنَ الله » وقد علمنا أنه قد يقال فيما يتخذه الإنسان من دار وغيرها إذا أعانه غيره ببذل النفقة عليها : أنها من فلان وإن لم يكن له فيها فعل ، ويقال فيما يحصل للولد من الأدب والعلم إنه من أبيه وإن لم يكن الأدب من فعله ، وإذا وصل بأدبه إلى ممالك قد يضاف إلى والده لما كان الأدب هو السبب فيما هو السبب فيه .

وعلى هذا الحد يطلق فى المعاصى فيقال : هى من الشيطان لما كان دعاؤه إليها كالسبب والمعونة ، وربما قويت هذه الإضافة فيتسع فيها بذكر الفعل لقوتها ، فيقال فى أدب الولد أنه من عمل أبيه وقد قال تعالى فى مثله « قالَ هذَا من عملِ الشَّيطان » .

وعلى هذا الحد نقول فى الطاعات أجمع إنها من الله تعالى ، لما وصلنا إليها بألطافه وتيسيره ، ولا نقول ذلك فى المعاصى وإن مكن تعالى منها لما منع منها بالنهى والزجر والتهديد، وعلى هذا الوجه نقول فيما يصل إلينا من الهبات والعطايا إنها من نعم الله ، وإن كان آخر السبب الذى ملكنا من فعلنا وما قبله من فعل المعطى، لما كان لايتم كونه نعمة إلا بأمور من قبله تعالى فى الحال ومن قبل ، ولأنه أراد ذلك ولم يمنع منه(٢) .

---

(١) المتشابه ص ٩٦ ، ٩٧ (٢) المتشابه ص ٤٤٤

وبهذا نرى رؤية واضحة أن القاضى عبدالجبار قد طور البحث فى المجاز العقلى تطويراً كبيرا، فلم يسبقه فى ذلك التفصيل بهذه الصفة سابق وكل من أتى بعد فهو عيال عليه آخذ منه ومتأثر به ومستأنس ، وكان هو الشرارة التى تفجرت فأضاءت لمن بعده السبيل وأفاد منه الحاكم الجشمى والزمخشرى فائدة جلى ، فهو الرائد الأول لهذا الطريق والمرشد إليه ، والمطبق هذا المجاز على القرآن الكريم ليخدم عقيدة الاعتزال ، فخلق بذلك مجالا واسعاً لتطبيق بلاغة المجاز على النص القرآنى الكريم ، وكان تطبيقاً عملياً ومن خلال النص التعبدى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، فحفظ بذلك منهجه فى التأويل ، وعاشت مع القرآن وجهته ، وظل يذكر باتجاهه ومنهجه ما دام يقرأ القرآن الكريم .

فبحق نحن نعد القاضى عبد الجبار هو المؤسس الأول للمجاز العقلى ، فقد ذكر من علاقاته مجموعة لا يستهان بها ، وكشف عن أسراره بما لم يسبق به ، ومن أتى بعده لم يستطيع أن يضيف شيئاً يستحق معه أن يكون مؤسساً لهذا المجاز العقلى .

وقد غفل عن القاضى وجهوده فى البلاغة أعلام العصر وأساتذة البيان وبخاصة فيما مبرز فيه ، وإغفاله فى هذا يعد إهدارا للعلم ، وضياعا لجهود العلماء ، وإسدالا لستار كثيف من الغفلة والنسيان على علماء لهم الجهود الخاصة فى سبيل البلاغة والبيان .

وفى بحث ضاف لنشأة البحث البلاغى عن أسلوب المجاز العقلى وأطواره — ذكر صاحب البحث[١] العلماء الذين لهم فضل فى إبراز هذا الأسلوب إلى الوجود ، وعد منهم : سيبويه ، والمبرد ، وابن المدبر ،

(١) الإيضاح شرح وتعليق د . محمد خفاجى ج١/١٤٧ — ١٧١ .

وصاحب نقد النثر ، والآمدى ، وابن فارس ، وابن الأثير ، والراغب الأصفهانى ، وبدر الدين بن مالك ، وصاحب حسن التوسل فى صناعة الترسل ، والزمخشرى ، والشهاب الخفاجى ، وعبد القاهر . أحد عشر عالما من العلماء الأفذاذ ذكرهم صاحب البحث ، ولم يذكر منهم القاضى عبد الجبار مع أن من كان قبله فى الوجود لم يكن له آثار تذكر بجانبه ، وإنما هى لمع وإشارات ، ومن أتى بعده فى الميلاد كان متأثراً به ، ومهتدياً بخطواته ومستنيراً ببحوثه ؛ فعالم كعبد الجبار لا يصح أن يغفله الباحثون ، ولا يليق أن ينساه الدارسون .

وإذا كان القاضى له هذا الفضل فى بحث المجاز العقلى كان عقوقا منا إذا نسبنا ذلك إلى غيره ولم نعرف الحق لذويه والفضل لأهله .

وقد ذكر باحث آخر[1] أن الزمخشرى « رأيناه يطبق صور المجاز العقلى الذى اكتشفه عبد القاهر تطبيقاً دقيقاً » . فهل بعد ذلك يصح لنا أن نقول إن عبد القاهر هو الذى اكتشف المجاز العقلى ؟

أو نقول بعد كل هذا ، إنه من ابتكارات عبد القاهر ، كما قال باحث[2] سابق على هؤلاء ؟

لقد كان نهاية حياة عبد القاهر بعد وفاة القاضى بنصف قرن أو يزيد ، وبعد تأليف « متشابه القرآن » الذى نقلنا منه النصوص السابقة بما يقرب من قرن من الزمان ، أفلا يكون من العقوق أن ننسب هذا الفضل لغيره ، وألا يكون من الوفاء للعلم أن نسجل لمبدئه الاعتراف بالفضل والتقدير ؟ حقاً عبد الجبار فى المجاز العقلى يعد هضبة البحث يطل على من قبله

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٥ ، ٢٦٤ .

(٢) تمهيد فى البيان العربى للدكتور طه حسين .

فى الزمن وهو يشعر بالفخر والاعتزاز وينظر إلى من بعده فى الميلاد وهو يشعر بالسبق ، ويحس بالتقدم .

٦ — وعلى الرغم من أن صور الكناية وصور المجاز المرسل قد عرفت قبل القاضى عبد الجبار ولكن بصورة ضيقة ومحدودة . فأتى عبد الجبار وعرض لها فى خلال تفسيره للقرآن الكريم ، فبرهن بتوجيهه على أن القرآن ليس فيه ما يوهم التجسيم ولا فيه ما يوجب التناقض أو الطعن فى الآيات ، وصور أن هذا الأسلوب أتى على ما هو معروف عند العرب وشائع بينهم من طريقة الخطاب وأسلوب الكلام ، وتوجيهه لتلك الصور هى التى عرفت فيما بعد بالكناية أو المجاز المرسل كما سبق .

٧ — وأما فى « علم البديع » فقد أتى بعدة صور عرفت قبله مثل صور المشاكلة ، كما أتى بأنواع جديدة حبذا لو قيدها البلاغيون بأسمائها تلك وهى « الترتيب » كما فى قوله تعالى : « واللاتى تخافونَ نشوزَهنَّ فعظوهنَّ واهجروهنَّ فى المضاجع واضربوهنَّ » ، والتبعيد وقد ضرب لها عدة شواهد من القرآن الكريم كقوله تعالى : « ولا يدخلون الجنّة حتى يلجَ الجمل فى سم الخِياط » وقد بحث هذا تحت اسم « المبالغة » عند الرمانى وابن أبى الإصبع، وعلى الرغم من أن البديع تعددت أنواعه حتى بلغت مائة وأربعين نوعا فلم يرد بينها اسم « الترتيب » ولا « التبعيد » .

٨ — وقد عرفنا رأى عبد الجبار فى الإعجاز ، ورأينا بالبينة والبرهان أن عبد القاهر تأثر به وأفاد منه، وبنى نظمه على أصول وقواعد عبد الجبار، وكان بناؤه الشامخ فى « الدلائل » أساسه نظرية عبد الجبار فى كتابه « المغنى » فى إعجاز القرآن .

ويعد أحد الباحثين الشخصيات البيانية التى كان لها أثر واضح فى الإعجاز فى كتابه « إعجاز القرآن البيانى » حتى وصلت إلى ثمان وعشرين

أيضاً[١] ، كما ينقل باب التضمين عند الرمانى نقلا كاملا ، ولم يضف إليه شيئاً ولم ينوه باسمه[٢] .

٣ — وابن أبى الإصبع أفاد إفادة عظيمة من الرمانى فى باب « حسن البيان » إذ أفرد بابا لحسن البيان فى كتابه « تحرير التحبير » ، وكتابه الآخر « بديع القرآن » نقل فيه عن الرمانى أقسام البيان الحسن والقبيح وأمثلة كل نوع ، ومع ذلك لم يتناوله بالذكر[٣] .

وقد استفاد منه فى التشبيه ونقل آراءه مرتين فى كتابيه «تحرير التحبير» ونسبه فيه إلى الرمانى، وفى « بديع القرآن » ولم ينسب ذلك إليه — ولعله اكتفى بذكره فى « تحرير التحبير » لا سيما وأن « بديع القرآن » تلخيص له[٤] .

٤ — ونقل السكاكى بلاغة عن عبد القاهر برمتها ولم يشر إلى هذا النقل إلا مرتين ذكر فيهما الجرجانى :

الأولى : فى أول كلامه عن البلاغة حين تحدث عن الذوق قائلا : وها هو الإمام عبد القاهر — قدس الله روحه — فى دلائل الإعجاز — كم يعيد هذا ؟![٥] .

الثانية : فى كلامه على الاستعارة وهل هى مجاز لغوى أو عقلى ، يقول: « ومدار ترديد الإمام عبد القاهر — قدس الله روحه — لهذا النوع بين اللغوى تارة وبين العقل أخرى على هذين الوجهين . جزاه الله أفضل

---

(١) إعجاز القرآن ص ٢٢٦ ، ٢٦٩ والنكت ص ٨٦ وما بعدها .
(٢) إعجاز القرآن ص ٢٧٣ ، النكت ص ١٠٢ .
(٣) تحرير التحبير ص ٤٨٩ ، بديع القرآن ص ٣٠٣ ، النكت ص ١٠٦ .
(٤) تحرير التحبير ص ١٥٩ ، بديع القرآن ص ٥٨ ، ٥٩ ، النكت ص ٨١ وما بعدها .
(٥) مفتاح العلوم ٨١ .

الجزاء ، فهو الذى لا يزال ينور القلوب فى مستودعات لطائف نظره لا يألوا تعليما وإرشاداً »[1] .

وذكر السكاكى الزمخشرى مرتين فى القسم الثالث من « المفتاح » وذلك عند اختلافه معه فى تفسير بعض الآيات الكريمة[2] .

— وطبق الزمخشرى فكرة النظم عند عبد القاهر ولكنه لم يذكره إلا مرة واحدة فى كشافه[3] .

٥ — وابن الأثير ( ت٦٣٧ هـ ) نقل من ابن جنى « بابا للرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعانى » ينقله ابن الأثير برمته فى مقدمه المقالة الثانية فى الصناعة المعنوية دون تصرف ولم يشر إلى ابن جنى ولم ينوه بشأنه[4]، ومع ذلك يتهمه بكشف عورة كان فى غنى عنها ويرميه باعوجاج الذهن لأنه تصدى لشعر المتنبى بالشرح والتفسير[5] .

٦ — وقد أخذ رأى ابن جنى هذا قبل ابن الأثير عبدالقاهر الجرجانى وجعله دفاعا عن الشعر عند من استقل معناه[6] .

فللقاضى عبد الجبار فى هؤلاء أسوة فعلهم كان مشاعا لهؤلاء وغيرهم فأخذوا منه ما أخذوا دون إسناد أو إشارة ، فاوقفوا حائلا دون انتشاره ولا عائقا دون شيوعه وذيوعه، وأتى الوقت الذى كشف فيه صاحب الأصل وعرف فيه محترفو النقل ، وكل يوم والبحوث تكشف لنا عن جديد فى ذلك .

---

(١، ٢) مفتاح العلوم ١٧٥ وص١٢٥ ، ١٣٤ (٣) انظر الكتاب ص٦٥٤

(٤) المثل السائر قسم ٢/٦٥ – ٦٩ .

(٥) الاستدراك ١٤ ، ١٧ ، النقد المنهجى عند العرب ص ٤٩٥ .

(٦) هامش المثل السائر قسم ٢/٦٧ ، أسرار البلاغة ص ١٥ – ١٨ .

فعبد الجبار ببحوثه تلك حرى أن يكون علماً من أعلام البلاغة ، ولا سيما بين طبقاتها ، وعالما من علمائها ، إذ ببحوثه البلاغية أخرج آيات القرآن الكريم التي كثر حولها الجدل ، وتزاحمت عندها المناكب ، واختصم فيها العلماء ، وافترقت من أجلها الفرق ، واختلفت بسببها المذاهب ، أخرج تلك الآيات بمجازاته وتأويلاته إلى المسلمات والمعقولات ، فقرت بذلك النفوس التي تبلبلت ، واقتنعت بها القلوب التي قلقت .

وعبد الجبار من أهل المشرق، وهم الذين حكم لهم ابن خلدون بالسبق في مباحث البيان والمعانى ، وقد أشار إلى ذلك فقال : « والعناية بهذا الفن عند أهل المشرق في الشرح والتعليم أكثر من غيره ، وبالجملة فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة ، وسببه — والله أعلم — أنه كمالى في العلوم اللسانية ، والصنائع الكمالية توجد في العمران ، والمشرق أوفر عمرانا من المغرب كما ذكرناه ، أو نقول لعناية العجم — وهم معظم أهل المشرق — بتفسير الزمخشرى ، وهو كله مبنى على هذا الفن ، وهو أصله ، وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة ، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، وفرعوا له ألقابا ، وعددوا أبوابا ، ونوعوا أنواعا ، وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وإن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة ( يريد علم البيان والمعانى ) لدقة أنظارهما وغموض معانيهما ، فتجافوا عنهما[1] » .

وعلى الرغم من أن السبكى من أصحاب المذهب الأدبى في دراسة البلاغة ومن المدرسة المصرية، فقد أشاد بفضل المشارقة فقال : « وأما أهل المشرق الذين لهم اليد الطولى في العلوم ولا سيما العقلية والمنطق ، فاستوفوا هممهم الشامخة في تحصيله ، واستولوا بجدهم على جملته وتفصيله ، ووردوا مناهل

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٥ .

هذا العلم فصدروا عنها بملء سجلهم ، وكيف لا ؟ وقد جلبوا عليه بخيلهم ورجلهم، فلذلك عمروا منه كل دارس . . . وعمروا من حصونه المشيدة ما رقد عنه الحارس، وبلغوا عنان السماء ، فى طلبه ولو كان الدّين بالثريا لناله رجال من فارس[1] .

وهكذا كان القاضى عبد الجبار من بين أهل المشرق الذين شهد لهم بالفضل ولهم اليد الطولى فى البحث البلاغى ، وحازوا قصب السبق فى البيان والبراعة .

---

(١) عروس الأفراح جـ ١ /٥

# نهاية المطاف

وبعد ... فقد آن للقلم أن يتوقف بعد تطواف طويل الشقة ، لكنه رغيب الجهد ، حبيب المشقة بعد أن بينا المعالم البارزة من الرحلة في صحبة القاضي عبد الجبار .

فقد رأينا أن القاضي عبد الجبار العالم الحجة كان مورد العطاش إلى المعرفة ، يؤمونه من بلاد نائية ، كما تنقل من إقليم إلى آخر ، واستقى من مدينة بعد أخرى ، ودرس على هذا وسمع من ذاك ، وقد كان شغوفا بالمعرفة يتزود من الأساتذة تارة ومن الكتب أخرى ، فتنوعت ثقافته وتميزت عقليته ، وتعددت مؤلفاته ، وكثر تلاميذه والمعجبون به ، فشغل معاصريه ومن بعدهم ، وأصبحت كتبه بعد إحيائها من المنابع الأصيلة للفكر الإسلامي للمعتزلة ، وباتت هي المرجع بعد أن كانت مبادئهم تؤخذ من كتب خصومهم .

وليس من التزيد في شيء أن نصف عبد الجبار بأنه كان أبرع المعتزلة تأويلا للآيات القرآنية لتطابق مذهبهم . ولم يكن يريد من هذا التأويل الذي عني به نفسه إلا أن ينزه الخالق سبحانه وتعالى عن أية شبهة قد تتسرب منها المشابهة لمخلوقاته أو المماثلة لعباده ، فقد كان الرجل عريق التدين ، عميق الإيمان ، عظيم التقوى ، غيوراً على الإسلام شديد الغيرة .

كذلك كانت له القدم الثابتة والراسخة في علوم البلاغة ، وكان

المنارة والهداية التى اهتدى بها من بعده فى البيان البلاغى والإعجاز القرآنى .

وأننا لنأمل أن تشرق علينا كتبه التى توارت ، ومؤلفاته التى احتجبت وبخاصة تفسيره الكبير أو التفسير المحيط الذى بظهوره — لو ظهر — قد يزيد من كشف الحجب وإزالة الأستار عن الاتجاه الاعتزالى فى تفسير القرآن الكريم .

وإنى لأرجو بهذا البحث أن أكون قد جليت هذه الشخصية ، وأزلت عنها غشاوة عشرة قرون أو تزيد ، وبينت بقدر جهدى ما بذله من جهد فى حقل البلاغة والإعجاز .

كما آمل أن ينال بحثى هذا رضا الباحثين والقبول من الدارسين .

والحمد لله وماتوفيقى إلا بالله .

* * *

# فهرس الآيات القرآنية وألوانها البلاغية



---

(١) بالرجوع إلى الصفحة تعرف الآية كاملة ورقمها وسورتها

| الآية | اللون البلاغي والصفحة |
| --- | --- |
| أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ، | |
| فما ربحت تجارتهم | استعارة، مجاز عقلي ٢١٩، ٣٧٤، ٧٢٣ |
| وقيل يا أرض ابلعي ماءك . . . | جناس ١١٩ ، ٤٩٦ |
| وجئتك من سبأ بنبأ يقين | « ١١٩ |
| وقال : يا أسفا على يوسف | « جناس ١٢٠ |
| تعلم ما في نفسي ولا أعلم . . . | مشاكلة ١٢٠ |
| صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة | « ١٢٠ |
| وبدلناهم بجنتيهم جنتين . . . | « ١٢٠ |
| وإن عاقبتم فعاقبوا . . . | « ١٢٠ |
| إن الله لا يستحيي . . . | « ١٢٠ |
| أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم | قصر ، مجاز مرسل ١٣٢-١٦٢، ٣٤٩ |
| ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون | تهديد ١٣٢ |
| وإن توليتم فاعلموا أنكم . . . | « ١٣٢ |
| بل فعله كبيرهم هذا | توبيخ ١٣٣ |
| لا حجة بيننا وبينكم | « ١٣٣ ، ١٣٤ |
| وإنا أو إياكم لعلى هدى أو . . . | تعريض ١٥٤ ، ٤٢١ |
| يوم يكشف عن ساق ، ويدعون | كناية ، توبيخ ١٣٥ ، ٣٨١ ، ٤٢١ ، |
| إلى السجود فلا يستطيعون | ٥٦١، ٣٦٢، ٦٧٩، ٦٨٨، ٦٨٩ ، ٦٩٠ |
| لكم دينكم ولي دين | توبيخ ١٣٥ ، ٩٦٨ |
| فذكر إن نفعت الذكرى | « ١٣٥ |
| وتلك نعمة تمنها علي . . . | إنكار ١٣٦ ، ٦٠٠ |
| وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون | إنكار ، نفي، حذف، استعارة ١٣٦ ، |
| وملأه زينة . . . ربنا ليضلوا . . . | ١٥٣، ١٩١، ٢٩٤، ٦٣١، ٧٤٤، ٧٤٧ |
| خلق الإنسان من عجل | إنكار ، مبالغة ١٣٦ ، ٩٩٢ |
| الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة | أمر ١٣٧ |

| الآية | اللون البلاغي والصفحه |
|---|---|
| مثل الذين حملوا التوراة ثم لم ... | تمثيل ٧٢٢ |
| واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء ... | « ٧٢٣ |
| وقال الذين لا يرجون لقاءنا ... | حذف ٧٣٥ |
| بلى شهدنا أن تقولوا | « ٣٦٢ ، ٧٤٦ |
| ... إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء | استعارة ٧٤٠ |

وها هي تلك الآيات التي وردت في الكتاب مع شواهدها وألوانها البلاغية .

وقد تركنا كثيراً من الآيات القرآنية التي وردت في خلال الكتاب خالية من الألوان البلاغية ولكنها وردت توضيحا لمذهب أو بيانا لاتجاه معين من مذاهب التفسير .

كما تركنا الآيات التي وردت في الخاتمة حيث أنها غالبا ما كانت مكررة في خلال الكتاب .

* * *

# المراجع

أولا : القرآن الكريم

ثانيا : المخطوطات

أمالى القاضى « المسمى نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد » — مخطوط ومصور بدار الكتب رقم ب ٢٨٠٨٦ رتبـــه القاضى شمس الدين جعفر ابن أحمد بن عبد السلام .

البحر المحيط للزركشى — مخطوط ومصور بدار الكتب أصول فقه رقم ٤٨٣ .

تفسير جزء « عم » للرمانى — مخطوط بدار الكتب تفسير تيمور رقم ٢٠١

تهذيب التفسير للحاكم الجشمى — مخطوط ومصور بدار الكتب ثمانية أجزاء برمز (ب) أرقام : ٢٧٦١٨ ، ٣٩٩٠١ ، ٢٧٦٢٦ ، ٢٧٦١٧ ، ٢٧٦٢٩ ، ٣٩٩٠٠ ، ٢٧٦١٩ ، ٧٦٢٨ ، ٢٧٦٢٧ .

حاشية سعد الدين التفتازانى على الزمخشرى — مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف ( فهرس التفسير ) .

شرح عيون المسائل للحاكم الجشمى — مخطوط ومصور بدار الكتب رقم (ب) ٢٧٦٢٥ .

شرح المفتاح للسيد الجرجانى — مخطوط بدار الكتب رقم ٢٥ بلاغة .

طبقات الزيدية لابن القاسم الشهاوى — مخطوط ومصور بدار الكتب رقم (ب) ٢٩٠٩٩ .

العواصم والقواصم لابن عربى — مخطوط بدار الكتب رقم (ب) ٢٢٠٣١

قطعة من تفسير الرمانى من أول « يتجرعه ولا يكاد يسيغه » من سورة ابراهيم إلى قوله تعالى : « قال له صاحبه » من سورة الكهف مصورة فى ٥٠ ورقة عن مكتبة المسجد الأقصى بالقدس وموجـود بمعهد المخطوطات العربية فيلم رقم ١٦ .

مطلع البدور ومجمع البحور لأبى الرجال — مخطوط بدار الكتب تاريخ رقم (ب) ٤٣٢٢ .

معانى القرآن ( الجــزء الثالث ) — مخطوط بدار الكتب تفسير رقم ٢٤٧٧١ ، ٣٤٩٨٦ . وقد طبع الآن محققا عن طريق الهيئة العامة للكتاب .

**ثالثا : الرسائل العلمية :**

البحث البلاغى فى تفسير الكشاف — د. محمد أبو موسى بمكتبة كلية اللغة العربية

النحاة وأثرهم فى البحث البلاغى — د. عبد القادر حسين .

الحاكم الجشمى ومنهجه فى تفسير القرآن د . عدنان محمد زرزور بمكتبة كلية دار العلوم ، وقد طبعت الآن هذه الكتب الثلاثة .

**رابعا : المطبــوعات :**

الإبانة عن أصول الديانة — لأبى الحسن الأشعرى

الإتقان فى علوم القرآن — للسيوطى

أثر القرآن فى تطور النقد العربى — د . محمد زغلول سلام

أحسن التقاسيم — للمقدسى ( ط . ليدن ١٩٠٩ م )

أدب الكاتب — لابن قتيبة

أدب المعتزلة — د. عبد الحكيم بليغ

الإرشاد — لياقوت

أساس البلاغة — للزمخشرى

أساس التقديس — للفخر الرازى (ط. القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ)

أسرار البلاغة — لعبد القاهر ( ط . المنار)

أسرار البيان — د. على العمارى

الاستدراك — لابن الأثير ( تحقيق د. حفنى شرف )

الشعر والشعراء — لابن قتيبة

أصول التشريع الإسلامى — للأستاذ على حسب الله ( ط . ثانية )

إعجاز القرآن — للخطيب

| | |
|---|---|
| إعجاز القرآن | للباقلانى ( تحقيق سيد صقر ) |
| إعجاز القرآن | للرافعى |
| إعجاز القرآن البيانى | د. حفنى شرف (ط . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ) |
| الأعلام | للزركشى |
| أعيان الشيعة | للسيد محسن الأمين ( ط . دمشق ) |
| الأغانى | للأصفهانى(ط. دار الكتب،ط. بيروت) |
| أمالى المرتضى | للشريف المرتضى (تحقيق أبو الفضل) |
| الإمام الفخر الرازى | د. على العمارى |
| الإمتاع والمؤانسة | لأبى حيان التوحيدى |
| الانتصار | للخياط(ط لجنة التأليف والنشر ـ القاهرة) |
| الأنساب | للسمعانى(ط. حيدرآبادالدكن ، الهند) |
| الإيضاح | للخطيب |
| الإيمان | لابن تيمية ( منشورات المكتب الإسلامى بدمشق ) |
| بديع القرآن | لابن أبى الإصبع (تحقيق د. حفنى شرف) |
| البداية والنهاية | لابن كثير ( ط . القاهرة ) |
| البديع | لابن المعتز |
| بغية الإيضاح | للشيخ عبد المتعال الصعيدى |
| بغية الوعاة | السيوطى |
| البلاغة التطبيقية | د. أحمد موسى |
| البلاغة تطور وتاريخ | د. شوقى ضيف |
| البلاغة | للمبرد |
| بلوغ المرام فى شرح مسك الختام فيمن تولى ملك اليمن من ملوك وإمام | القاضى حسين بن أحمد العرشى ـ عنى بنشره : انستاس مارى الكرملى |
| البيان والتبيين | الجاحظ ( تحقيق هارون ) |
| البيان العربى | د . طبانه ( ط . أولى ) |

بيان إعجاز القرآن — الخطابى
بلاغة السكاكى — د. أحمد مطلوب (ط. العراق)
تأويل مشكل القرآن — لابن قتيبة (ط. الحلبى)
تأويل مختلف الحديث — لابن قتيبة (ط. الحلبى)
تاريخ الخلفاء — للسيوطى (تحقيق محمد محي الدين)
تاريخ الطبرى — للسيوطى (تحقيق محمد محي الدين)
تاريخ بغداد — للبغدادى
تاريخ الفلسفة فى الإسلام — دى بور (ترجمة الدكتور أبو ريدة)
تاريخ الشعوب الإسلامية — بروكلمان (ط. بيروت)
تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى — لابن عساكر (تعليق الشيخ زاهد الكوثرى)
تحرير التحبير — لابن أبى الأصبع (تحقيق د. حفنى شرف ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)
تذوق الأدب طرقه ووسائله — للأستاذ محمود ذهنى
تذكرة الحفاظ — للذهبى
تراث الإنسانية — المجلد الأول
تصريف الأفعال — الشيخ عبد الحميد عنتر (ط. ثالثة)
تثبيت دلائل النبوة — للقاضى عبد الجبار (ط. بيروت)
تفسير الرازى (مفتاح الغيب)
تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل القرآن)
تفسير القرطبى (الجامع لأحكام القرآن)
تفسير سورة الإخلاص — لابن تيمية
تقرير الشمس الإنبابى على التجريد
تلخيص المفتاح — للخطيب
تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر — د. طه حسين

تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار

الجاحظ د. محمد خفاجي

حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوى

الحضارة الإسلامية لآدم متز ( ترجمة أبو ريدة )

حقائق التأويل فى متشابه التنزيل للشريف الرضى

الحيوان للجاحظ

خزانة الأدب للبغدادى ( ط . السلفية )

الخصائص لابن جنى (ط الهلال ، ط. دار الكتب)

خطوات التفسير البيانى د. محمد رجب البيومى (مجمع البحوث الإسلاميه)

الخطط للمقريزى

دائرة المعارف الإسلامية ( مادة بويه )

دراسات تفصيلية لبلاغة عبد القاهر للشيخ عبد الهادى العدل

دلائل الإعجاز لعبد القاهر ( ط . المنار )

ذيل تجارب الأمم للوزير أبى شجاع

ذيل الأمالى والنوادر لأبى على القالى

رسائل الصاحب بن عباد تصحيح عبد الوهاب عزام ، ود . شوقى ضيف ( ط . دار الفكر )

رسائل الجاحظ جمع السندوبى

روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات للخوانسارى ( ط حجر طهران )

الزمخشرى د. أحمد الحوفى

سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى

سرح العيون لابن نباته ( ط الأميرية )

سيبويه إمام النحاة د على النجدى ناصف

الشافية لعبد القاهر

شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار (تحقيق د. عبد الكريم عثمان )

| | |
|---|---|
| شرح ديوان الهذليين | نشر الدار القومية للطباعة والنشر |
| شرح ديوان زهير | نشر الدار القومية للطباعة والنشر |
| الصاحبي | لابن فارس (ط. بيروت ، والسلفية) |
| صبح الأعشى | (ط . دار الكتب) |
| صورة من تطور البيان العربي | د . كامل الخولى |
| الصناعتين | لأبي هلال العسكرى (ط. استامبول) |
| ضحى الإسلام | أحمد أمين |
| طبقات الشافعية | للسبكى |
| طبقات المفسرين | للسيوطى |
| الطراز | العلوى (ط . دار الكتب) |
| ظهر الإسلام | أحمد أمين |
| عبد القاهر الجرجانى وجهوده فى البلاغة | د . أحمد بدوى |
| العبر فى خبر من عبر | للذهبى (ط السكويت) |
| عروس الأفراح | (ضمن شروح التلخيص) للبهاء السبكى |
| علوم البلاغة | للشيخ المراغى |
| علم الأخلاق | لارسطو (ترجمة أحمد لطفى السيد) |
| علم المعانى | د. درويش الجندى |
| عيون الأخبار | لابن قتيبة |
| الفرق بين الفرق | للبغدادى |
| الفصيح | لثعلب |
| فن التشبيه | للأستاذ على الجندى |
| الفهرست | لابن النديم (ط. بيروت) |
| الفصل | لابن حزم (ط. صبيح) |
| فى الفلسفة الاسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية | د.عوض الله حجازى ومحمد السيد نعيم |
| قاضى القضاة عبد الجبار | د. عبد الكريم عثمان (ط. بيروت) |

| | |
|---|---|
| القاضي الجرجاني | د. محمود السمرة ( ط. بيروت ) |
| قدامة بن جعفر والنقد الأدبي | د. طبانة ( ط. ثانية ) |
| القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية | د. عبد العال مكرم (ط. دار المعارف) |
| القزويني وشروح التلخيص | د. أحمد مطلوب ( ط. بغداد ) |
| الكامل | لابن الأثير |
| الكامل | للمبرد ( ط . المكتبة التجارية ) |
| الكتاب | لسيبويه ( تحقيق هارون ) |
| الكشاف | للزمخشري ( ط . التجارية ) |
| لسان الميزان | لابن حجر ( ط . الهند ) |
| اللسان | لابن منظور |
| متشابه القرآن | القاضي عبد الجبار (تحقيق عدنان زرزور) |
| متشابه القرآن دراسة موضوعية | د. عدنان زرزور ( ط. دمشق ) |
| مثالب الوزيرين | لأبي حيان التوحيدي |
| المثل السائر | لابن الأثير ( تحقيق د. طبانة ) |
| المجازات النبوية | للشريف الرضي |
| مجاز القرآن | لأبي عبيدة (تحقيق شزكين-نشر الخانجي) |
| مجلة الأزهر (عدد صفر سنة ١٣٨٩ ﻫ) | مقال د . العماري |
| مختصر تاريخ العرب | لسيد أمير علي (ط. لجنة التأليف والنشر) |
| مذاهب التفسير | لجولد تسيهر ( ترجمة د. عبد الحليم النجار ( نشر الخانجي ) |
| مسند بن حنبل | |
| المسالك والممالك | للإصطخري نشر وزارة الثقافة والإرشاد |
| المطول | لسعد الدين التفتازاني ( ط. استامبول) |
| معاهد التنصيص | الشيخ عبد الرحيم العباسي ( تحقيق محمد محي الدين |
| معاني القرآن | الفراء ( تحقيق النجار ) |

# فهرس الموضوعات

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة



ايداع رقم ١٠٦٨ / ١٩٧٨

الترقيم الدولى ٩٧٧ — ISBN